دو ماہی سلسلۂ مطبوعات ۳

31

اجتہاد اور تقلید

مسئلہ اجتہاد و تقلید کی فقہی اور تشریعی حیثیت پر
ایک لطیف و حکیمانہ تحقیق

رشحۂ قلم

حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب
مہتمم دار العلوم دیوبند

ناشر
ادارۂ عثمانیہ ۱۴۲ ایونگ

۱۵
۱۶
〃
۱۹
۲۲
۲۸
۳۱
۳۶
۴۰
۴۳
۴۶
۴۹

DATA ENTERED

جملہ حقوق بحق ادارہ عثمانیہ محفوظ ہیں

پاکستان میں کتاب ہذا کے حقوق اشاعت باجازت مولانا محمد سلیم صاحب مالک و ناظم ادارہ "تاج المعارف دیوبند" ادارہ عثمانیہ لاہور کو حاصل ہیں

دو ماہی پروگرام ادارہ عثمانیہ لاہور کی تیسری کتاب

اجتہاد اور تقلید

۱۶۰۵۰

تیسری دو ماہی ——— جولائی ۱۹۶۱ء

مجموعی قیمت مجلد مع رسالہ "سوال و جواب" ——— دو روپے پچیس پیسے

مطبع ——— نقوش پریس اردو بازار لاہور

زیر نگرانی

محمد قیصر عثمانی۔ ناظم ادارہ و استاذ دار العلوم الاسلامیہ پرانی انارکلی لاہور

ضروری بات

اپنے اعلان کے مطابق کتاب "انسانیت کا امتیاز" جولائی ۱۹۶۱ء چند مجبوریوں کی بنا پر شائع نہیں کر سکا اور اس کے بجائے "اجتہاد اور تقلید" نذر قارئین کر رہا ہے۔

انشاء اللہ العزیز کتابت و طباعت کے مکمل حسن سلیقہ ۱۹۶۱ء کے چوتھے پروگرام میں معاونین کی خدمت میں پیش ... کی زحمت گوارا فرمائیے۔

منیجر ادارہ

فہرست مضامین

عنوان	صفحہ
پیش لفظ	۶
مقصد تحریر	۸
اللہ کا کام اور اس کا کلام	۹
تکوین و تشریع کا مبدأ و معاد واحد ہے	״
تکوین و تشریع کے اصول بھی ایک ہیں	۱۱
ایجاد اور اجتہاد	۱۵
اجتہاد کی انواع ۔	۱۶
مجتہد کا کام حقیقت رسی ہے	״
شریعت حد درجہ مرتب اور منظم ہے	۱۹
تنظیم شریعت کی چند مثالیں	۲۲
انکشاف علوم میں نبی اور امتی کا فرق	۲۸
نصوص کتاب و سنت کا ظہر و بطن	۳۱
علماء شریعت کے دو طبقات اہل ظاہر اور اہل باطن ۔	۳۶
صحابہ میں اہل علم کے دو طبقے	۴۰
ملکۂ اجتہاد وہبی ہے کسبی نہیں اور بعض اس کے اہل ہیں بعض نہیں ۔	۴۳
علم باطن ہی موروث طمانیت ہے ۔	۴۶
صحابہ میں اہل اجتہاد ۔	۴۹

عنوان	صفحہ
امت میں اگر اجتہاد ضروری ہے تو تقلید بھی ضروری ہے۔	۵۴
صحابہ میں بھی تقلید رائج تھی۔	۵۶
اجتہاد و تقلید کی حدود	۵۸
اجتہاد کی ایک نوع ختم ہو چکی ہے اور اس کی واضح دلیل	۶۱
ختم شدہ اجتہاد کے استعمال کے نتائج بد	۶۳
مسائل فقہیہ کی تدوین مذموم نہیں ہو سکتی۔	۷۴
متبعین فقہ کے لقب اہل السنت والجماعۃ کا ماخذ	۷۵
تقلید شخصی اختلافی مسائل میں ناگزیر ہے۔	۸۱
تقلید شخصی کونسی مطلوب ہے اور وہ کیوں ضروری ہے۔	۸۴
ائمہ کے اختلاف مذاق سے پیدا شدہ مختلف اصول	۹۱
امام ابوحنیفہ کے تفقہ کی چند مثالیں۔	۹۳
عدم تقلید یا نقیضین میں دائر رہنے کے چند واضح مقاصد۔	۱۰۹
سلف میں تقلید معین عام تھی۔	۱۱۵

ادارۂ عثمانیہ لاہور
کا
عظیم الشان دوماہی پروگرام

اس دور میں دینی کتب کی اشاعت کی ضرورت کے پیش نظر ادارہ ہذا نے جنوری ۱۹۶۱ء سے
حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دار العلوم دیوبند
کی تصانیف حاصل کرنیکا ایک آسان طریقہ جاری کیا ہے جس سے آپ بغیر کسی مالی بار کے آہستہ آہستہ نہایت قیمتی ذخیرہ اپنے پاس جمع کر سکتے ہیں۔

اس پروگرام کا خلاصہ یہ ہے کہ ادارہ ہر دو ماہ بعد ایک سال میں چھ کتب معاونین کی خدمت میں ذیل ماہ

جنوری — مارچ — مئی — جولائی — ستمبر — نومبر

میں ایک ایک کتاب معاونین کی خدمت میں پیش کرتا ہے جو اپنی ظاہری اور باطنی خوبیوں کے لحاظ سے اپنی نظیر آپ ہوتی ہے۔ ہر کتاب کی قیمت دو روپے پچیس پیسے ہوتی ہے اور بارہ آنے محصول ڈاک و پیکنگ علیحدہ ہوتا ہے لیکن ادارہ کی رکنیت قبول کرنے والے حضرات کو فی کتاب چار آنے کی رعایت دیکر ہر دو ماہ بعد معاونین کی خدمت میں کتاب مع محصول ڈاک و پیکنگ دو روپے پچہتر پیسے کا وی پی ارسال کر دیا جاتا ہے لہٰذا حسب ذیل کتب پیش کر چکا ہے

ماہ مارچ سنہ ۱۹۶۱ء کی پہلی قسط، آفتاب نبوت جلد اول، مصنفہ حکیم الاسلام مدظلہ قیمت ۲/۲۵
ماہ مئی سنہ ۱۹۶۱ء کی دوسری قسط آفتاب نبوت جلد دوم " " " ۲/۲۵
ماہ جولائی ۱۹۶۱ء کی تیسری قسط اجتہاد و تقلید " " " ۲/۲۵

(ناظم ادارہ)

پیش لفظ

ادارۂ عثمانیہ کے اس دو ماہی پروگرام پر ہم حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ، کی ایک مختصر اور جامع تصنیف نذر قارئین کرام کر رہے ہیں کہ جس کا ہم پر کئی سال سے علم دوست معاونین کا اصرار تھا یعنی "مسئلہ اجتہاد و تقلید" یہ تصنیف لطیف دراصل حضرت مدظلہ، نے بصورت خطبۂ صدارت احناف کانفرنس منعقدہ ڈائمہ ضلع الہ آباد مورخہ ۱۵، ۱۶، ۱۷ شوال المکرم ۱۳۶۲ھ بحیثیت صدر مجلس تحریر فرما کر ارشاد فرمایا تھا لیکن یہ تحریر گرامی اپنی علمی ہمہ گیری کے لحاظ سے غیر معمولی طور پر مؤثر اور اطمینان بخش ثابت ہوئی۔ کتاب اپنی نوعیت کے لحاظ سے جس قدر اہم، حقیقت پسندانہ اور عالمانہ ہے اس کا اندازہ قارئین کرام خود مطالعہ کر کے فرما سکیں گے۔

ادارۂ عثمانیہ لاہور

آپ ہی کا ایک علمی ادارہ ہے اس لئے آپ اور اپنے احباب اور عزیزوں کو اس دو ماہی پروگرام میں شرکت کی دعوت دیں اور کم از کم ایک معاون فراہم کر کے ان کے مکمل پتے سے ادارہ کو مطلع فرمائیں۔ صرف ایک معاون فراہم کرنا آپ کے لئے سہل اور معمولی کام ہے اور ادارہ کے لئے باعث صد شکر۔

منتظر کرم، قاری افتخار احمد قیصر عثمانی
ناظم ادارۂ عثمانیہ ۱۵۱ الوینگ روڈ لاہور

Marfat.com

اجتہاد اور تقلید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی ھدانا لمعرفۃ سبل الاجتہاد والتقلید وارشدنا الی طریق اتباع الائمۃ وتائیدہ۔ فنور قلوبنا بشموع اعلام السنن وجنبنا بہا عن فتن الضلالۃ والغوایۃ ماظہر منہا وما بطن۔ واختارلنا بحسن توفیقہ سنۃ الاتباع و یسرلنا التجنب عن ورطۃ البدع والاختراع والصلوۃ والسلام علیٰ من حبب الینا اقتداء المہتدین بعد اتباعہ ورضی لنا الاہتداء بہدی الراسخین بعد الوقوف علیہ واطلاعہ فنشھد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ ونشھد ان سیدنا ومولانا محمدا عبدہ ورسولہ شہادۃ تنجینا عن

الفسوق بعد الایمان وتکون عدة للتقید بطرق اهل الفقه والعرفان۔

مقصد تحریر اس مختصر تحریر سے میری غرض حنفیت یا فقہ حنفی کی دعوت و تبلیغ یا دعایۃ و اشاعت نہیں یا اس کے منکروں یا غیر حنفی مسالک پر کوئی ردّ و انکار نہیں ہے۔ کیونکہ یہ فقہی مسالک کچھ شرائع مستقلہ نہیں ہیں کہ ان کی دعوت و تبلیغ کا سلسلہ چھیڑ کر ایک سے دوسرے مسلک پر ردّ و طعن یا ایک سے دوسرے کا ابطال کیا جائے یہ اجتہادی مسالک محض عملی راستے ہیں جن پر چلنے کے لئے صاف کئے گئے ہیں نہ کہ جنگ کے میدان ہیں جو لڑنے کے لئے بنائے گئے ہیں اور نہ موجودہ نازک زمانہ جبکہ مسلمانوں میں ہزاروں اختلافی امور موجود ہیں اس کے لئے موزوں ہی ہو سکتا ہے کہ ایک اور نزاع کو ہوا دی جائے

اس مختصر نوشتہ سے غرض اصولی طور پر اجتہاد و تقلید کے بارہ میں نقل صحیح اور عقل سلیم کی روشنی پیش کرتے ہوئے صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ کسی معتبر اور مستند یعنی شرعی اجتہاد کی تقلید کوئی بدعت سیئہ نہیں ہے کہ اُسے قابلِ ملامت اور اس کے مرتکب کو مستوجب نکیر تصور کیا جائے۔ بلکہ وہ ایک ایسا سلوک راستہ ہے جو سلف سے لیکر آج کے خلف تک اجماعی طور پر دینی رہگذر بنا رہا ہے اور امت نے اس کے سوا اپنے دین کی تحفظ کی کوئی اور صورت نہیں سمجھی۔ یہ غرض نہیں کہ تقلیدی مسلک سے انکار رکھنے والے کیسے ہیں اور کس حکم کے مستحق ہیں۔ میں اس سلسلہ میں ابتداءً چند تمہیدی جملے اور بعد میں اصل مقصد کی

Marfat.com

چند باتیں عرض کروں گا۔ جس کے خطاء و صواب کا فیصلہ حضرات علماء کے ہاتھ ہے۔ فان یك صوابا فمن الله وان یك خطأ فمن نفسی والمرجو المسامحة والاصلاح و بالله التوفیق۔

اللہ کا کام اور اس کا کلام

اس عالم کی زندگی اور آبادی درونق صرف دو چیزوں سے ہے۔ بلکہ عالم میں آبادہی صرف دو چیزیں ہیں۔ ایک اللہ کا کام اور ایک اس کا کلام۔ خدا کے کاموں سے کائنات عالم کا یہ حسی نظام بنا ہے جسے عالمِ خلق کہتے ہیں اور اس کے کلاموں سے اقوامِ عالم کا یہ شرعی نظام استوار ہوا ہے جسے عالم امر کہتے ہیں۔ الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمین۔ پس عالم خلق ہو یا عالمِ امر دونوں میں اسی کی ذات وصفات اور کمالاتِ علم وعمل کی جلوہ گری ہے۔ اور تکوین وتشریع کے ان گوناگوں مظاہر میں اسی باطنِ مطلق کے محاسنِ اقوال وافعال ظہور کر رہے ہیں ؎

ہرچہ دیدم درجہاں غیرِ تو نیست یا توئی یا خوئے تو یا بوئے تو

تکوین وتشریع کا مبدأ و معاد واحد ہے

یہی وجہ ہے کہ تکوینی نظام بھی اسی سے چل کر اسی پر ختم ہوتا ہے اور تشریعی انتظام بھی اسی سے شروع ہو کر

اسی پر ختم ہو جاتا ہے یعنی تکوین و تشریع اور عالم خلق امر کا مبدأ اور معاد وہی اور صرف وہی ہے۔ عالمِ خلق کے بارہ میں اپنے مبدأ ہونے کو اپنے کلام پاک میں اس طرح ارشاد فرمایا۔

وھو الذی یبدأ الخلق — وہی ہے جو آغاز فرماتا ہے خلقت کا۔

پھر اسی آیت سے ملحق اپنے معادِ خلق ہونے کی یوں تصریح فرمائی کہ :-

ثم یعیدہٗ وھو اھون علیہ۔ — پھر وہی ہے جو خلقت کو اپنی طرف لوٹا لیتا ہے اور وہ اسپر بالکل سہل ہے۔

جس سے واضح ہے کہ کائنات کی ابتداء و انتہا صرف اسی سے ہے کوئی غیر اس میں دخیل نہیں اسی طرح عالم امر کے بارہ میں اپنا مبدأ ہونا تو یوں ظاہر فرمایا۔

اللہ الذی خلق سبع سمٰوات ومن الارض مثلھن یتنزل الامر بینھن۔ — اللہ ہی ہے جس نے سات آسمانوں اور انھیں کی مانند زمینوں کو بنایا اترتا رہتا ہے امر ان کے درمیان

اور دوسری آیت میں اپنے مرجع الامور اور معاد امر ہونے کو یوں تعبیر فرمایا کہ۔

والی اللہ ترجع الامور — اور اللہ ہی کی طرف تمام امور لوٹ جاویں گے

جس سے نمایاں ہے کہ اوامر اور شرائع کا نازل کرنا اور آخر کار اپنی طرف اٹھا لینا صرف اسی کا کام ہے اس میں کوئی مخلوق یا کوئی بشر شریک نہیں۔ پس نہ تخلیق و تکوین میں اس کا کوئی ساجھی اور شریک ہے اور نہ تشریع و تعمیر میں کوئی اس کا سہیم و ندیم۔ ان الحکم الا للّٰہ۔

تکوین و تشریع کے اصول بھی ایک ہیں

یہاں سے خود بخود سمجھ میں آجاتا ہے کہ تکوین اور تشریع کو بروئے کار لانے والے ایک ہی اصول فطرۃ ہو سکتے ہیں جو فاطر السمٰوٰت والارض کی فطرت سے ناشی ہیں۔ کہ وہی ان دونوں کا مبدأ اور منتہا ہے انہی اصول کو جب تخلیق میں استعمال کیا گیا تو عالم مخلوقات مکمل ہو کر سامنے آگیا اور انہی کو جب تشریع میں کار لایا گیا تو عالم مشروعات تیار ہو کر پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا۔

چنانچہ حق تعالےٰ کی صفت تانی و تدریج یا سنت ربوبیت کا اصول جس کے معنی آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ کسی شے کو اس کی حدِ کمال تک پہنچانے کے ہیں جب تکوین کے ساتھ ہم کنار ہوا تو بتدریج مخلوقات کا نظام مکمل ہو کر اس ہیئت کذائی پر آگیا جو آج زمین و آسمان شجر و حجر حیوان و انسان اور پوری منظم کائنات کی شکل میں ہمارے سامنے ہے اور وہی تدریج کا اصول جب تشریع سے ہم آغوش ہوا تو بتدریج ہی شرائع کا نظام بھی کامل و تام بن کر اس ہیئت کذائی پر آگیا جو اسلام کی صورت میں ہمارے آگے ہے۔

مخلوقاتی نظام کی اس تدریجی ساخت اور تہیلی مدت کی طرف قرآن نے ان لفظوں میں رہنمائی فرمائی کہ

ان ربکم اللہ الذی خلق السموات	بلا شبہ تمہارا پروردگار اللہ ہی ہے جس نے
والارض فی ستۃ ایام ثم	پیدا کیا آسمانوں اور زمین کو چھ دن
استویٰ علی العرش یدبر الامر	میں پھر چھا گیا عرش پر کام کی تدبیر فرمائے

اس کی تفصیلات دوسری آیات اور احادیث میں موجود ہیں کہ کتنے دن اور کونسے دن میں کیا چیز بنی اور اس نے اپنی تکمیل میں کتنی مدت لی آیت سے بالاجمال یہ واضح ہے کہ مجموعۂ کائنات چھ دن میں تیار ہوا۔ اس کے ساتھ جب یہ آیت بھی ملا لی جائے کہ

وان یوماً عند ربك کالف	اور ایک دن آپ کے پروردگار کا
سنة مما تعدُّون۔	مثل ہزار برس کی مدت کے ہے جو تم شمار کرتے ہو۔

تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کائنات خلق کی تکمیل رفتہ رفتہ چھ ہزار برس میں ہوئی ادھر شرعیاتی نظام کی تدریجی ترقی و تکمیل کی طرف بھی قرآن نے اشارہ فرماتے ہوئے تعلیمات الٰہیہ کا اولین مورد اور خلافت ربانی کا پہلا مرکز حضرت آدم علیہ السلام کو بتلایا ان کی علمی خلافت کے بارے میں جو عالم امر کی ابتدا ہے قرآن عزیز کا ارشاد ہے۔

وعلم آدم الاسماء کلھا اور خلافتِ نبوت کے بارہ میں جو عالم امر کی آخری کڑی ہے حدیث ابوذر غفاری میں جسے امام احمدؒ نے روایت

کیا ہے آدم علیہ السلام کو اول الانبیاء اور نبی مکلم فرمایا گیا جن پر آسمانی صحیفے نازل ہوئے (مشکوٰۃ باب بدء الخلق) غرض قصر نبوت کی تعمیر آدمؑ سے شروع ہوئی اور وہ نبوت اور علم نبوت کے پہلے مرکز تھے جن سے عالم امر کا آغاز ہوا۔ پھر اس قصر نبوت کی آخری خشت جس سے یہ قصر مکمل ہوا حدیث ابی ہریرہ میں جسے بخاری ومسلم نے روایت کیا ہے نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کو بتلایا گیا کہ

ختم بی البنیان و ختم بی الرسل (و فی روایۃ فانا اللبنۃ وانا خاتم النبیین مشکوٰۃ باب فضائل سید المرسلین)

مجھ سے قصر نبوت مکمل کر دیا گیا اور رسول ختم کر دئے گئے (اور ایک روایت میں ہے) میں ہی وہ خشت ہوں جس سے یہ قصر مکمل ہوا اور میں خاتم النبیین ہوں۔

پس حضورؐ اس علم نبوت اور ختم نبوت کے آخری مرکز تھے جنہیں عالم امر کا اختتام کر کے اس کی تکمیل کر دی گئی چنانچہ قرآن کریم نے حضورؐ کے آخری اور وداعی حج کے دن دین کی اس تدریجی تکمیل کے آخری نتیجہ کا اعلان ان الفاظ میں کر دیا کہ

الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا

آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت تمام کر دی اور میں تمہارے دین کے بارے میں اسلام پہ راضی ہو گیا۔

اگر مورخین کا یہ قول اختیار کیا جائے کہ آدم علیہ السلام سے چھ ہزار سال بعد دورۂ محمدی شروع ہوتا ہے اور آپ ساتویں الف کے آغاز میں مولود اور مبعوث ہوئے ہیں (جس پر بعض آثار صحابہ اور احادیث بھی شاہد ہیں جن کو ابن جریر طبری نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے) تو واضح ہوگا کہ تکوینیات کی طرح تشریعیات کی تکمیل بھی چھ ہی ہزار سال میں ہوئی ہے۔ اور جس طرح تکوین و تشریع میں تدریج و تأنی کا اصول مشترک تھا اسی طرح اس کی مدت بھی مشترک اور یکساں ثابت رہی۔

خلاصہ یہ ہے کہ خدا کے چھ چھ دن یا دنیا کے چھ چھ ہزار سال کی مدت میں مخلوقات اور مشروعات کا نظام مکمل ہو کر اس درجہ پر پہنچا دیا گیا کہ اب نہ اس میں کمی کی گنجائش رہی نہ زیادتی کی نہ ترمیم کی نہ تنسیخ کی کہ لا تبدیل لخلق اللہ یعنی جس طرح کائنات عالم کے کلی مادے آب و خاک و باد و آتش۔ پھر مادوں کے کلی موالید جمادات، نباتات حیوانات پھر ان کے علویات اور سفلیات۔ پھر موالید علوی و سفلی کی جامع انواع و اجناس انسان، غیر، بکری، شجر، حجر، اور بحر و بر، جن و ملک، سیارات و ثوابت، ارض و سما وغیرہ کی یہ مجموعی ہیئت جسے عالم کہتے ہیں اب کوئی کمی بیشی قبول نہیں کر سکتے۔ اسی طرح دین کے اصول و کلیات اساسی قواعد و ضوابط اور تمام منصوص عقائد و احکام کی اس مجموعی ہیئت کذائی میں جسے اسلام کہتے ہیں کوئی کمی بیشی اور ترمیم و تنسیخ ممکن نہیں کہ ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا۔

Marfat.com

ایجاد اور اجتہاد مگر ہاں جس طرح تکوین کے ان منظم اور مرتب مادوں اور علوی وسفلی ذخیروں سے بواسطۂ فکر و تدبر نئے نئے عجائبات کا اکتشاف کیا جا سکتا ہے اور ان کی چھپی ہوئی طاقتوں کا سراغ لگا کر تمدن کے نئے نئے کارنامے دنیا کو دکھائے جا سکتے ہیں جن کی کوئی حد نہیں کہ لا تنقضی غرائبہ اسی طرح تشریع کے منظم احکام و مسائل اور قواعد کلیات کے مخفی علوم واسرار کا پتہ لگا کر ان سے تدین کے نئے نئے فروعی مسائل لطائف و ظرائف اور حقائق و معارف پیدا کئے جا سکتے ہیں کہ قرآن کی شان بھی لا تنقضی عجائبہ وارد ہوئی ہے اس تکوینی اکتشاف کا نام ایجاد ہے اور تشریعی استخراج کا نام اجتہاد ہے۔ نہ ایجاد کی کوئی حد ہے اور نہ اجتہاد کی۔ یہ الگ بات ہے کہ جیسے ایجادات ہر زمانہ کی ذہنیت اور ضرورت کے مطابق ہوتی ہیں اور فطرۃً موجدوں کی طبیعتیں اُن ہی ایجادوں کی طرف چلتی ہیں جنکی زمانہ کو ضرورت ہوتی ہے اور جب وہ ضرورت ختم ہو جاتی ہے تو طبائع کی یہ دوڑ بھی ختم ہو جاتی ہے۔ آگے صرف ان ایجادات سے فائدہ اٹھانا رہ جاتا ہے۔ ایسے ہی اجتہادات کا رنگ بھی ہر دور کی علمی ذہنیت اور وقت کے تقاضوں کے مطابق ہوتا ہے۔ مجتہدوں کے قلوب فطرۃً چلتے ہی اس استخراج کی طرف ہیں جس کی اس قرن کو ضرورت ہوتی ہے پس تکمیل ضرورت کے بعد اجتہاد کا وہ دور نہیں لوٹتا جو آچکتا ہے۔ کہ زمانہ اس کی ضرورت سے فارغ ہو چکتا ہے۔ اب صرف اس کی

نفع اٹھانے کا موقع باقی رہجاتا ہے۔

اجتہاد کی انواع مثلاً اگر عین دین میں اجتہاد کے استخراج علل و کلیات اور تدوین اصول کی ضرورت ہوگی تو مجتہد دماغ قدرۃً ادھر ہی چلیں گے۔ اور اگر ان کلیات میں سے اجتہاد کے ذریعہ استخراج مسائل اور تدوین قانون کی ضرورت ہوگی تو مجتہد دماغ ادھر ہی متوجہ ہوں گے۔ اور پھر اگر ان مستخراج مسائل کو واقعات پر منطبق کر کے ترجیح و انتخاب فتاوی کی ضرورت پڑے گی تو اجتہادات ادھر ہی بڑھیں گے مگر یہ ضرور ہے۔ جو درجہ بھی اجتہاد کے ذریعہ پردۂ ظہور پر آجائیگا اور اس کی ضرورت پوری ہو جائے گی پھر طبیعی طور پر اس کے اعادہ کی ضرورت باقی نہ رہے گی اس لئے قدرۃً بعد کے مجتہد دماغ اس طرف چل ہی نہ سکیں گے کہ ان کے لئے ان حاصل شدہ اجتہادات میں اجتہاد کرنے کی طرف کوئی کشش ہی نہ ہوگی کہ تحصیل حاصل سے فطرۃً ہمیشہ گریز کرتی رہی ہے۔ کیونکہ حاصل شدہ شے سے صرف انتفاع کی ضرورت باقی رہجاتی ہے نہ کہ اسے حاصل کرنے کی۔

مجتہد کا کام حقیقت رسی ہے اس سے آپ اس نتیجہ پر ضرور پہنچ گئے ہوں گے کہ موجد اور مجتہد کا کام محض سطحی امور کا دیکھ لینا نہیں بلکہ ان کی گہرائیوں میں گھسکر ان کی بنیادوں کا پتہ لگانا ہے۔ موجد کائنات کی اشیاء کی صورتوں سے گذر کر ان کی مخفی خاصیتوں کا پتہ چلائیگا تا کہ اس کی باطنی کلیتہ اور اندرونی وسعت سے اپنا علم وسیع کر کے کوئی ایجادی قدم اٹھا سکے۔ اور مجتہد

مسائل شرعیہ اور نصوص کے ظواہر سے گذر کر ان کے باطن میں گھسے گا تاکہ علل کلیہ اور اسرارِ جامعہ کا سراغ لگا کر ان جزوی مسائل کو ہمہ گیر بنا سکے۔ خلاصہ یہ کہ جزئیات سے کلیات تک پہنچنا اور کلیات سے پھر نئے نئے جزئیات نکالنا ان دونوں طبقوں کا کام ہوگا نہ کہ سامنے آئی ہوئی جزئیات کا یاد کر لینا کہ یہ درحقیقت حفظ ہوگا علم نہ ہوگا۔ یا علم ادنیٰ ہوگا علم اعلیٰ نہ ہوگا۔

مثلاً تکوین کے سلسلہ میں دنیا کی بے شمار جزئیات و افراد زید، عمر، بکر، شجر، حجر اور بحر وغیرہ کا دیکھ لینا یا سن کر معلوم کر لینا کوئی قابلِ ذکر علم نہیں کہ یہ ہر عامی سے عامی انسان کو میسر آسکتا ہے بلکہ یہ علم ہی نہیں حس ہے۔ خواہ آنکھ سے محسوس کرے یا کان سے ہاں یہ جان لینا کہ زید کن کلیات کے ماتحت زید ہے اس کی حقیقت کی تشکیل کن کن کلیات سے ہو رہی ہے اور اس کی ماہیت میں کون کون سے کلیے حصہ دار ہیں۔ پھر زید جزئی کا اس کی ماہیاتی کلیات سے کیا رابطہ ہے حقیقتاً علم ہے جو حس کے مقام سے بالاتر ہے آپ خود ہی غور کریں کہ زید اور زید کی طرح عالم کی تمام جزئیات منتشر اور بے جوڑ نہیں بلکہ ہر جزئیت میں بیسیوں کلیات سرایت کئے ہوئے ہیں۔ کیونکہ یہ سب جزئیات اور افراد سمٹ کر کسی نہ کسی نوع کے تحت میں آئے ہوتے ہیں۔ پھر ساری انواع سمٹ کر کسی نہ کسی جنس کے نیچے ہیں پھر اجناس جمع ہو کر کسی جنس عالی اور

جنس الاجناس کے تحت میں آجاتی ہیں اور کائنات کی اس فطری ترتیب و تنظیم کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ عالم کی تمام جزئی کثرتیں سمٹ کر کلیات کی طرف اور کلی وحدتیں پھیل کر جزئیات کی طرف دوڑ رہی ہیں۔ پس یہ زید جزئی بظاہر تو ایک جزوی شخص ہے لیکن بہ نگاہِ غائر وہ ایک مستقل جہان ہے جس میں ترتیب وار یہ سینکڑوں کلیات اور عمومات سمائی ہوئی ہیں اور اس کی زیدیت کی تشکیل و تکمیل کر رہی ہیں۔ اس جزئی زید کے اوپر انسان کلی ہے جس میں زید کی طرح لاکھوں افرادِ انسانی لپٹے ہوئے پڑے ہیں۔ پھر انسان کلی کی حقیقت میں یا اس کے اوپر حیوان ہے جس میں انسان کی طرح اور لاکھوں حیوانی انواع بھری ہوئی ہیں پھر حیوانِ کلی کی اصل نامی ہے جس میں حیوان کی طرح لاکھوں نمو دار نباتی انواع کھپی ہوئی ہیں پھر نامی کی اصل جسم ہے جس میں نامی کے ساتھ لاکھوں غیر نامی اور بے نمو جمادات شریک ہو گئے ہیں پھر اس جسم مطلق سے اوپر جوہر ہے جس میں اجسام کے ساتھ ان گنت غیر جسمانی مجردات بھی آجاتے ہیں پھر جوہر سے اوپر وجود ہے جو کلی الکلیات اور جنس الاجناس ہے جس کے نیچے جوہر کے ساتھ لاکھوں اعراض بھی آجاتے ہیں۔ پس ساری کائنات کے یہ مختلف الماہیات اور شاخ در شاخ اجزاء ان درمیانی کلیات سے گذرتے ہوئے وجود میں جمع ہو جاتے ہیں جو ان سب کی اصل اصول ہے اور اس طرح ایک زید کے بنانے میں کس قدر

Marfat.com

یات نے اپنا کام کیا اس کا اندازہ اس سے کیجئے کہ وجود نے جوہر کا
باس پہنا، جوہر نے جسم کی قبا اوڑھی جسم نے نمو کی ردا پہنی نامی نے
وانیت میں قدم رکھا حیوان نے انسانیت میں ظہور کیا اور انسان نے
ن سارے تشخصات کے ساتھ زید کو دنیا کے سامنے پیش کر دیا
س زید مجموعہ اصول و کلیات نکلا جس کی جزئیت میں کتنی ہی کلیتیں
مائی ہوئی ہیں بلکہ اس کے ذریعہ سے خود متمثل ہو کر نمایاں ہو رہی ہیں۔

پس ایک عامی تو صرف زید کو دیکھ لے گا لیکن ایک مفکر زید
کے دیکھ لینے ہی پر قناعت نہیں کرے گا اس کی گہری نظر اُن مخفی
بیات و اسرار تک پہنچ کر رہے گی جن سے زید کا قوام بنا۔ اور وہ
ں ہیئت کذائی نگاہوں کے سامنے آنے کے قابل ہوا۔ اس لئے
ں عامی کو جس میں صرف پیشانی کی آنکھ تھی بصر کہیں گے لیکن اس باطن
ن دانا کو جس کی مخفی آنکھ نے زید کے ان تمام مخفیات کو بھی دیکھ لیا
ھ ہی نہیں مُبصر بھی کہیں گے۔ اس سے واضح ہے کہ زید کے جُثہ
دیکھ لینا علم نہیں بلکہ زید کی کلی حقیقت کو پالینا اور پھر اس جزئی
یدکا اس کی کلیات سے ارتباط معلوم کر لینا علم ہے جو ہر کس و ناکس کا
م نہیں۔

ریعت حد درجہ مرتب اور منظم ہے

بالکل یہی صورت شرعیات
بھی ہے کہ تشریع کے یہ لاکھوں مسائل اور شریعت کی یہ ہیئت کذائی
ض عملی اور نمائشی نہیں بلکہ پوری شریعت اپنے ظاہری مسائل اور

باطنی دلائل نیز اپنے تمام فروع اور اصول کے لحاظ سے اس د
مرتب اور منظم ہے کہ وہ مثل ایک سیدھی زنجیر کے ہے جس میں یہ سا
اصول اور فروع اور جزئیات و کلیات درجہ بدرجہ ترتیب وا
بھر دیئے ہوئے ہیں۔ شریعت کا کوئی جزئیہ نہیں جو کسی نہ کسی کل
کے ماتحت نہ ہو۔ ہر ہر فرع کسی نہ کسی اصول کے ماتحت ہے
ہر ہر اصول کسی نہ کسی اصل اصول سے مربوط ہے اور بالآخر سارے
اصول و کلیات سمٹ کر کسی ایک اصل اصیل سے جڑے ہوئے ہ
جس سے پوری شریعت ایک محیر العقول نظام کے ماتحت اور ایک
ایسے شجرہ واحدہ کی صورت دکھائی دیتی ہے جس کی تمام شاخیں ا
شاخ در شاخ ٹہنیاں مع اپنے ثمرات کے ایک اصل واحد سے نا
ہو رہی ہیں اور ہر آن اپنے مستفیدوں کو اپنے پھلوں سے بہرہ م
کر رہی ہیں۔

مثل کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ اصلھا ثابت وفرعھا فی السماء توتی اکلھا کل حین باذن ربھا۔

مثال کلمہ طیبہ کی اس پاک د
کی مانند ہے جس کی جڑ تو تہ میں گ
ہوئی ہو اور شاخیں آسمان
باتیں کر رہی ہوں پھل دے رہا
ہر آن اپنے پروردگار کی جانب

پس آیات و احادیث میں جس قدر بھی جزئی احکام مذکور ہو
جو زید، عمر، بکر، کی طرح پھیلے ہوئے ہیں ان کی تشکیل وہ اصو

لیات و علل و اسرار کرتے ہیں جو ان جزئیات میں مستور ہوتے ہیں کہ ہر جزئی میں ایک علم کلی ہوتا ہے اور ہر علم کلی میں کوئی حکمۃ و مصلحۃ کلیہ پوشیدہ ہوتی ہے پھر ہر مصلحت کا تعلق کسی نہ کسی شانِ کمال سے ہوتا ہے۔ پھر ہر شانِ کمال کسی نہ کسی صفت الٰہی سے مربوط ہوتی ہے جس سے نفس انسانی کی صفات نقص اس جزئیہ شریعت کی تعمیل کے ذریعہ کمال کا اثر قبول کرتی ہیں اور پھر یہ صفات کمال ذات بابرکات کے وجود سے مربوط ہیں کہ کمالات کا منبع ہی وجود ہے جیسے شرور کا منبع عدم ہے ؎

حرف حرفش راست اندر معنےٰ ؛ معنےٰ در معنےٰ در معنےٰ

اسی طرح ساری شریعت بالآخر ان درمیانی اصول و کلیات اور شئون و صفات سے گذرتی ہوئی وجود باجود سے جاکر ٹھہر جاتی ہے۔ یعنی شریعت کے تمام اوامر و نواہی جو بمنزلہ افراد کے ہیں اپنی اپنی علل کے نیچے ہیں جو بمنزلہ انواع کے ہیں پھر یہ تمام انواع سمٹ کر دو جنسوں کے نیچے آجاتی ہیں معروف اور منکر یس سارے مامورات کا سرچشمہ معروف ہے اور سارے منہیات کا سرمنشا منکر ہے۔ اسی کو قرآن عزیز نے یوں واضح کیا ہے کہ

الذین یتبعون الرسول النبی	وہ جو پیروی کرتے ہیں رسول کی جو نبی امی
الامی الذی یجدونہ مکتوبًا	ہے پاتے ہیں وہ لکھا ہوا اپنے پاس
عندھم فی التوراۃ والانجیل	تورات و انجیل میں۔ جو انہیں معروف

يأمرهم بالمعروف و — کا امر کرتا ہے اور منکر سے
ينهاهم عن المنكر۔ — روکتا ہے۔

پس اصل میں مامور بہ معروف اور منہی عنہ منکر ہے۔ اب جس چیز
معروفیت ہو گی وہ مامور بہ بن جائے گا۔ اور جس میں منکریت ہو گی وہ منہ
ہو جائے گا۔ اس لئے بالذات مامور نہی معروف و منکر ہے کہ وہی حسن
بالذات اور قبیح بالذات ہوتے ہیں اور بالعرض وہ چیزیں مامور نہی
بنتی ہیں جن میں وصف معروفیت اور وصف منکریت موجود ہو کہ ان
حسن و قبح ذاتی نہیں ہوتا لغیرہ ہوتا ہے۔ پس یہ معروف و منکر کی دونو
جنسیں اللہ کی صفت عدل کے نیچے آئی ہوئی ہیں۔ عدل الٰہی کا تقاضا
ہے کہ معروفات برسرکار آئیں اور منکرات زیر ترک رہیں۔

ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربىٰ وينهى عن الفحشاء والمنكر — اللہ تعالیٰ امر فرماتا ہے عدل او احسان کا ترجمہ روکتا ہے فحشاء و منک

پس دین کے حق میں یہ صفت عدل بمنزلہ جنس عالی کے ہے اور
ہے کہ عدل حصہ ہے اس کے وجود کا یعنی وجودی کمال ہے اس لئے گو
سارے اوامر اور نواہی بالآخر وجود الٰہی سے مربوط ہو گئے اور اس ط
پوری شریعت ذات بابرکات سے وابستہ ہو جاتی ہے اس کو واض
پر سامنے لانے کے لئے ذیل کی مثالوں پر غور کیجئے۔

۱۶۰۵۰

تنظیم شریعت کی چند مثالیں

ولا تقربوا الزنا (زنا کے پاس بھی مت پھٹکو) اور ساتھ ہ

اس کی علت نقل فرمائی کہ انہ کان فاحشۃ (کیونکہ زنا فحش ہے) پس بظاہر تو لا تقربوا کا حکم زنا پر لگ رہا ہے مگر حقیقتاً فحش پر لگا ہوا ہے کہ فحش ہی کی وجہ سے زنا حرام ہوا ہے۔ اگر اس میں فحش کی شان نہ ہوتی تو وہ ہرگز حرام نہ ہوتا۔ چنانچہ دوسری جگہ کتاب مبین میں اس کی تصریح بھی ہے کہ وینھی عن الفحشاء والمنکر (اور اللہ روکتا ہے فحش سے اور منکر سے)

پس حکم کی شکل یوں ہو گئی کہ الزنا فحش والفحش حرام فالزنا حرام (زنا فحش ہے اور فحش حرام ہے لہٰذا زنا حرام ہے) پس اصل میں فحش کی جنس حرام نکلی اس کی وجہ سے زنا کا جزیہ حرام بن گیا اس کا ثمرہ یہ ہوگا کہ فحش کی علت کلیہ جن جن افعال میں پائی جاتی رہے گی وہ حرام ہوتے جائیں گے لیکن اس کا پتہ چلانا کہ آیا فلاں جزیہ میں فحش کی شان پائی جاتی ہے یا نہیں؟ ہر ایک کا کام نہیں یہاں سے مجتہد کے کام کا دائرہ شروع ہوتا ہے کہ فحش کی شان کسی فعل میں ثابت کر کے اس پر حرمت کا حکم لگا دے یہ ایسے ہی مجتہد دماغوں کا کام ہے جنھیں تشریع سے فطرتاً اور ذوقاً وہبی مناسبت ہو اور اللہ نے وہ ملکہ ان میں قدرتاً ودیعت فرمایا ہو۔ پھر فحش کے حرام ہونے کی بھی ایک علت ہے جس کی وجہ سے فحش میں حرمت آئی اور وہ اللہ کی صفت حیاء ہے۔ ان اللہ حیی ستیر صفت حیاء کا فطری تقاضا ہے کہ اس کے بندوں میں فحش نمایاں نہ ہو۔ پس حکم جزئی یعنی حرمت زنا

حرمت فحش سے نا شی ہو اور حرمت فحش اللہ کی صفت حیاء سے نکلی ہے۔ اس لئے زنا کے ساتھ ساتھ اور بھی تمام فواحش کی حرمت کی علت کلی خدا کی ایک صفت کمال نکلی جو اس کے وجود لامحدود کا ایک حصہ ہے۔ بس جس شخص میں حیا درجۂ حال کو پہنچ چکی ہو اور وہ ظاہراً و باطناً فیما بینہ وبین اللہ اور فیما بینہ وبین الخلق حیاء کامل کے لئے مضطر ہو چکا ہو اور قلب میں ذوق اجتہاد رکھتا ہو اور دماغ میں کمال عقل تو بلا شبہ وہی اس حیاء اور اس کے تقاضاء سے حرمت فحش اور اس کے تقاضا سے حرمت زنا اور پھر حرمت زنا کے تقاضاء سے عموماً حرمت دواعی زنا کو جو ہر زمانہ میں مختلف رنگوں سے نمایاں ہوتے ہیں پہچان کر حرمت کا حکم لگا سکتا ہے ظاہر ہے کہ اس کے اس اجتہاد سے تشریع کا یہ دائرہ کس قدر وسیع ہو جائے گا۔ اور ایک حکم زنا سے کس قدر احکام پیدا ہو جائیں گے جو مجتہد کی دیانت و امانت اور تفقہ و اجتہاد کا ثمرہ ہونگے پس ایسے احکام میں جہاں یہ علل کلیہ ظاہر نص میں موجود ہوں۔ مجتہد کا کام قیاس ہے کہ علت کے اشتراک سے اس جزیہ پر دوسرے جزئیات کو قیاس کر کے ان پر حرمت کا حکم لگا دے۔ اور احکام کا دائرہ وسیع تر کر دے۔

اور کبھی نص میں صرف حکم ہی مذکور ہوتا ہے اور اس کی علت حکم میں مستور و مخفی بھی ہوتی ہے۔ لیکن جن چیزوں پر یہ منصوص حکم لگایا جاتا ہے ان میں خلقی طور پر کچھ اوصاف ہوتے ہیں جو حکم میں مؤثر ہوتے ہیں

گویا علت حکم ان اوصاف میں لپٹی ہوئی ہوتی ہے جس کو مجتہد کی گہری نظر ان اوصاف میں سے نکھار کر نکال لیتی ہے۔ اور علت حکم کھل جانے پر یہ حکم جزئی بمنزلہ کلیہ کے ہو کر دوسری جزئیات میں بھی پہنچ جاتا ہے اور اس طرح ایک مجتہد کے نور اجتہاد سے یہ جزئی حکم ایک وسیع دائرہ پیدا کر لیتا ہے جس سے شریعت کی تفصیلات اور ترتیبات نمایاں ہوتی ہیں مثلاً احادیث ربوا میں اشیاء ستہ گندم، جو، چھوارہ، نمک سونا، چاندی میں سود لینا حرام فرمایا گیا۔ لیکن حرمت کی لم اور علت کسی حدیث میں مذکور نہیں اس لئے مجتہدین متوجہ ہوئے کہ حکم کی حکمت یا وجہ حرمت نیز اشیاء مذکورہ کی وجہ تخصیص کیا ہے یعنی شارع نے آخر حرمت ربوا کے لئے انہی اشیاء کو کیوں خاص فرمایا؟ تو سوائے اصحاب ظواہر کے جو قیاس کے منکر ہیں ہر ایک نے ان اشیاء کے اوصاف میں قوت اجتہادی سے غور کر کے کچھ ایسے جامع اوصاف نکالے جو علت حکم بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ وہ وصف جامع قدر مع الجنس ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ وہ طعمیت اور ثمنیت ہے۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ وہ اقتیات وادخار ہے۔ امام احمدؒ نے وہی فرمایا جو امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ بہر حال ایک نے ایک علت حکم برآمد کی جس پر حرمت ربوٰ کا حکم دائر ہے اب جہاں جہاں جس کی نکالی ہوئی یہ علت پائی گئی وہاں وہاں اس نے سود کا حکم لگا دیا۔ لیکن اس کے حق میں

پر مجتہد کا کام پہلے استنباط علت ہے اور پھر قیاس حکم۔

کبھی نص میں حکم کے سوا نہ علت منصوص ہوتی ہے نہ محکوم اسمیں کوئی وصف ہی ایسا ہوتا ہے جس سے علت حکم کا استنباط کیا جا سکے ایسی صورت میں مجتہد محض اپنے ذوق اجتہاد سے آگے بڑھتا ہے اور عام قواعد شرعیہ اور وضع تشریع کی مدد سے جنکے استحضار سے اسے تشریع سے مناسبت اور اس کی اجتہادی قوت کی تشکیل ہوتی ہے علت کا استخراج کرتا ہے اور حکم جزئی کو اس سے مربوط سمجھ کر پھر اس علت سے مختلف ابواب کے احکام قیاس کی مدد سے ظاہر کر دیتا ہے مثلاً حق تعالیٰ نے فرمایا

واتوا البیوت من ابوابھا گھروں میں اُن کے دروازوں سے داخل ہو

اجتہادی ذوق سے اس کا کلیہ جس سے یہ حکم ناشی ہے یہ ہے کہ

افعلوا الامور علی منوالھا کاموں کو ڈھنگ ہی کے بے ڈھنگے پن کو مت

یا ضعوا الاشیاء فی محالتھا کرو۔ یا ہر چیز کو اس کی جگہ پر رکھو۔

ظاہر ہے کہ دروازہ ہوتے ہوئے گھروں میں دیواریں پھلانگ کر گھسنا صد درجہ بے ڈھنگا پن۔ بدسلیقگی۔ ناشائستگی اور بے محل کام کرنا ہے پس اصل میں ممانعت ہوئی ناشائستگی اور بے ڈھنگے پن کی۔ چونکہ یہ بے ڈھنگا پن دیوار میں توڑ کر یا پھلانگ کر داخل خانہ ہونے میں پایا جاتا ہے لہذا یہ فعل ممنوع ہوا کہ اس کی علت ممنوع تھی اور علت اس لئے ہے ان میں کہ اس کی ممانعت اللہ کی صفت جمال اور صفت عدل کا

Marfat.com

تقاضا رہے کیونکہ جمال کے معنی حقیقی موزونیت اور کامل توازن کے ہیں اور عدل کے معنی وضع الشئ فی محلہ ہر چیز کو اس کی جگہ پر رکھنے کے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ بے ڈھنگا پن اور بدسلیقگی اس کے خلاف ہے اس لئے ناپسند ید ہ حق ہوئی کہ ان اللہ جمیل یحب الجمال پس جس کے دماغی قوی میں توازن حقیقی حد کمال پر پہنچا ہوا ہو۔ گویا وہ اللہ کی اس صفت جمال سے متنیر اور اس کے اس خلق سے متخلق ہے ادھر قلب میں وہ وہبی ملکۂ اجتہاد بھی رکھتا ہو تو ظاہر ہے کہ وہ اس کلیہ کے انکشاف کے بعد صرف اسی جزئی حکم پر نہیں رہیگا جو آیت میں مذکور ہے بلکہ ہر باب کے ہر اس فعل کو ممنوع و مکروہ قرار دے گا جس میں یہ بے ڈھنگے پن کی علت پائی جائے گی۔ البتہ یہ معلوم کرنا کہ آیا اس میں یہ علت غیر موزونیت ہے بھی یا نہیں۔ نہ ہر ایک کا کام ہے اور نہ ہر ایک رائے اس میں معتبر ہے۔ بہرحال علت کے انکشاف پر حکم جزئی کی توسیع موقوف ہے۔ پس اگر یہ علت کلی ہو گی تو اس کے یہ معنی ہیں کہ مجتہد پر ایک کلیہ منکشف ہو گا جس سے بہت سی غیر معلوم جزئیات معلوم ہوں گی۔ ظاہر ہے کہ مجتہد کے لئے یہ کوئی قابل اعتراض بات نہ ہو گی کہ اس نے کلیات کیوں بنا لئے کیونکہ وہ کلیات بناتا نہیں بلکہ بتاتا ہے۔ بنے ہوئے تو وہ خود ہی موجود ہیں کیونکہ علم میں جتنا خفا بڑھتا جائے گا اتنی ہی کلیت آتی جائے گی۔ پس مجتہد کا کمال یہ ہو گا کہ وہ ان خفیات کو نکال لے نہ یہ کہ کلیات کا پیش کرنا اس کے حق میں

کوئی عیب اور نقص سمجھا جائے۔

انکشاف علوم میں نبی اور امتی کا فرق

ہاں اس موقع پر یہ فرق سمجھ لینا چاہیے کہ انبیا علیہم السلام پر تو بذریعہ وحی اول علل وکلیات منکشف ہوتے ہیں اور پھر ان سے متعلقہ احکام کا انکشاف ہوتا ہے یعنی ان کے مصفا ذہنوں میں مقاصد وکلیات پہلے آتے ہیں اور ذرائع بعد میں کیونکہ انکا تعلق ابتداً ہی جاذبۂ حق کے ماتحت حق تعالیٰ کی ذات سے ہوتا ہے وہ ذات سے صفات کی طرف اور صفات سے افعال واحکام کیطرف آتے ہیں لیکن مجتہدین اور امت کے محدثین کے روشن ضمیروں میں اول بذریعہ درس وتدریس اور روایت کے احکام جزئیہ جمع ہوتے ہیں اور پھر علم وعمل کی مزاولت تزکیۂ نفوس اور تصفیۂ قلوب کی برکت اور ہمہ وقت کے ذکر وفکر اور استمرار تفکر وتدبر سے علل وکلیات کا انکشاف ہوتا ہے جس سے ان کے لئے استنباط وقیاس اور اجتہاد کا دروازہ کھلتا ہے کیونکہ امتی کا تعلق ابتداً ہی ذات حق سے نہیں ہوتا بلکہ نبی وقت اور ان کی لائی ہوئی شریعت کے اتباع سے ہوتا ہے۔ یعنی پہلے احکام سامنے آتے ہیں ان پر عمل کی برکت سے علوم اسرار کا انکشاف ہوتا ہے بفحوائے حدیث من عمل بما علم ورثہ اللہ علم مالم یعلم (جس نے اپنے علم پر عمل کیا تو اللہ اسے ایک ایسے علم کا وارث بناتا ہے جو ابتک اس کے پاس نہ تھا) اور اس علم وہبی سے وہ

Marfat.com

بواسطہ اسرار و کلیات صفات حق سے وابستہ ہوتے ہیں تب کہیں ذات تک رسائی ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس کیفیت کے ساتھ امت میں دین بحیثیت مجموعی پہلے تو مجتہدین اور راسخین فی العلم کے ذہنوں میں مرتب ہوتا ہے اور پھر وہ پوری ترتیب و تنظیم سے اس کی تشکیل کر کے امت کے سامنے رکھ دیتے ہیں جس سے دنیا کو دین پر عمل کرنا آسان ہو جاتا ہے اور شریعت کا وہ یسر واضح ہوتا ہے۔ جس کے جگہ جگہ قرآن و حدیث میں دعوے موجود ہیں۔

بہرحال کسی جزئیہ کے واسطہ سے اس کے کلیہ کا سراغ لگانا اور پھر اس کلیہ کے نیچے دوسری جزئیات لانا اور اس مرتب سلسلہ کی درمیانی ترتیب اور رابطہ کا پہچان لینا فقیہ کا کام ہے۔ گویا فقیہ کبھی شاہد سے غائب کی طرف جاتا ہے جبکہ واضح جزئیہ سے اس کی مستور علت نکالتا ہے اور کبھی غائب سے شاہد کی طرف آتا ہے جبکہ کلیہ سے جزئیات کی طرف لوٹتا ہے اور یہ دونوں ایاب و ذہاب عوام اور عوام علماء کی نگاہوں سے اوجھل ہوتے ہیں۔ اس لئے فقیہ مجتہد ان کی نگاہوں میں شریعت میں ذاتی رائے سے متصرف دکھائی دیتا ہے۔ کوئی نا سمجھ اسے از راہ طعن قیاس کہتا ہے اور کوئی صاحب الرائے وغیرہ حالانکہ اس کی یہ رائے اور قیاس عقلی محض نہیں ہوتا اور نہ محض قوت فکریہ کا ثمرہ ہوتا ہے کہ اسے تصرف ذاتی کہا جائے بلکہ اس ذوقی قوت کا ثمرہ ہوتا ہے جو شریعت ہی کے علم و عمل کی مزاولت سے بطور

تجربۂ صادق اس کے قلب میں من اللہ تعالیٰ القاء کی جاتی ہے
پس وہ تصرف خود شریعت ہی کا عین شریعت میں ہوتا ہے نہ کہ اُس کا
مگر ہاں اس کا ظہور اسی کے ذریعہ ہوتا ہے جیسا تمام شرائع سماویہ کا ظہور
محض من اللہ ہے مگر ہوتا ہے نبی ہی کے لسان و قلب پر۔ اور یہ نہ طعن
کی چیز ہے نہ حیرت و تعجب کی۔ انبیاء کے بعد امت میں محدث بھی
ہوتے ہیں جن کی خبر دی گئی انبیاء کو لسان شریعت میں مکلم فرمایا گیا
ہے اور غیر انبیاء کو جو ان کشوف الہٰی اور علوم تشریعی تک الہام کے ذریعہ
پہنچائے جائیں۔ اصطلاح شریعت میں محدّث کہا گیا ہے۔ بہرحال
ان محدثین کے ذریعہ حکم شریعت اور اللہ کے درمیان کے تمام کلیاتی
سلسلے منکشف ہوتے ہیں جس سے پوری شریعت کا رابطہ کلیات اور
کلی الکلیات سے واضح ہو جاتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ کائنات خلق کی طرح عالم امر کا یہ پھیلاؤ بھی بے
جوڑ نہیں بلکہ شریعت کا ہر ہر جزیہ اپنے نوعی اصول و علل پھر بالائی
جنس معروف و منکر پھر فوقانی جنس کی صفت الہٰی اور پھر جنس الاجناس
عدل اور اس پر بھی بالائی محیط علم محیط اور اس سے اوپر
لا محدود وجود یا جود سے ہوتا ہوا ذات بابرکات سے مربوط
ہو جاتا ہے گویا جیسے تکوین کی جزئیات زید۔ عمر۔ بکر وغیرہ کا آخری مرجع
جسم و جوہر سے گذرتا ہوا وجود حق نکلا تھا ایسے ہی تشریع کے بھی تمام
مسائل کا سرچشمہ بھی ان درمیانی انواع سے ہوتا ہوا بالآخر وجود ہی

Marfat.com

نکل آتا ہے اور تکوین و تشریع کا مبدأ و معاد ذات حق ٹھہر جاتی ہے
جیسا کہ قرآن کا دعویٰ ابتداء میں ہم نے نقل کیا ہے نیز واضح ہو جاتا ہے
کہ جس طرح پوری کائنات آئینہ جمال حق ہے جس میں اس کا فعلی ظہور ہے
اسی طرح پوری شریعت آئینہ کمال حق ہے جس میں اس کا قولی علمی ظہور ہے

ؔ درسخن مخفی منم چوں بوئے گل در برگ گل ؛ ہر کہ دیدن میل دارد در سخن بیند مرا

نصوص کتاب و سنت کا ظہر و بطن

پس امر و نہی کے اس طویل سلسلے میں سے امر و نہی یا حکم منصوص کا جان لینا کمال علم نہیں بلکہ اس سلسلہ میں سے اس جزئیہ کی فوقانی علل و کلیات اور پھر ان کی فوقانی شئون و صفات سے اسکا ربط اور کیفیت ارتباط کا پتہ چلا لینا اور اس حکم کی نسبت اور کیفیت نسبت کا اکتشاف کر لینا، اس کی معروفیت و منکریت کا درجہ معلوم کر کے حکم صفت و نوعیت وجوب فرضیت، سنیت اور استحباب وغیرہ کی تعیین کرنا کمال علم ہے جو صرف راسخین فی العلم اور دائرہ علم کے اولوا الامر اصحاب کے حصہ میں آیا ہے۔ نصوص کے اسی سلسلہ حکم و حکمت یا معانی جلیہ اور مدلولات خفیہ کو جس طرح عرض کردہ آیت شجرہ نے کلمۂ شریعت کو شجرہ سے تشبیہ دے کر پیش کیا تھا کہ جیسے شجرہ میں فروع و اصول ہوتے ہیں۔ فروع نمایاں اور اصول مستور و مبطن۔ اور فروع میں اصول ہی کی کارفرمائی ہوتی ہے گویا فروع درحقیقت مظاہر اصول ہوتے ہیں۔ جن کی صورتوں میں اصول کی قوتیں ظہور کرتی ہیں۔

اسی طرح ذیل کی احادیث ظہر و بطن سے تعبیر کر رہی ہیں۔ قرآنی نصوص کے بارہ میں ارشاد نبوی ہے۔

عن ابی مسعود رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم انزل القرآن علی سبعۃ احرف لکل آیۃ منہا ظہر و بطن ولکل حد مطلع رواہ فی شرح السنۃ، مشکوٰۃ۔	ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے۔ ہر آیت کا ایک ظاہر ہے ایک باطن۔ اور ہر حد کے لئے طریقۂ اطلاع جداگانہ ہے (یعنی مدلول ظاہری کے لئے علوم عربیہ اور مدلول خفیہ کیلئے قوت فہمیہ)

حدیث بالا میں ظہر آیت اور بطن آیت دونوں کے لئے ایک ایک مُطَّلَعْ کی خبر دی گئی ہے۔ مُطَّلَعْ جھروکے اور جھانکنے کی جگہ کو کہتے ہیں جیسے جھروکوں اور جھانکنے کی جگہوں سے وہ تمام چیزیں نظر آجاتی ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں اور ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتی ہیں۔ ایسے ہی آیتوں کے ظواہر یعنی مدلولات لفظی معلوم کرنے کے لئے جھروکہ عربیت ہے کہ کلام عرب کی اصناف اور اسالیب کلام پر عبور ہو محاورات اور محاسن کلام سے واقفیت ہو۔ قواعد فصاحت و بلاغت زیر نظر ہوں۔ صیغ ادا اور انکی تعریفات پر اطلاع ہو تو ان کی مدد سے آیت قرآنی کا صحیح مفہوم سامنے آسکتا ہے بشرطیکہ ذوق سلیم

بھی سازگار ہو لیکن بواطن آیت یعنی مدلولات خفیہ اور احکام سریہ جو
بطون در بطون کے پردوں میں مخفی ہیں ان کے لئے مطلع اور جھروکہ ہیں
علل احکام ہیں جن پر مجتہد اپنے نور فہم اور ذوق اجتہاد سے وقوف
حاصل کرتا ہے اُن علل کے جھروکوں کے ذریعہ تمام وہ احکام خفیہ
منکشف ہو جاتے ہیں جو ان علل کے بالمقابل ہوتے ہیں یعنی ان
علل کے معلولات ہوتے ہیں خواہ یہ علل قریبہ ہوں یا علل بعیدہ
یعنی بطن آیت قریبی ہو جیسے علت حکم یا بعید ہو جیسے کلیات عالم
یا ابعد ہو جیسے صفات حق جو علل اصلی ہیں۔ کیونکہ ثبوت حقوق اللہ
یا حقوق العباد کی اصل مقتضی یہ صفات الٰہیہ ہی ہیں جیسے خدا کی صفت
ربوبیت و عظمت عبادت اور تعظیم کی خواستگار ہے خدا کا حیی ہونا
بندہ سے حیا، اور ترک فحشاء کا مقتضی ہے۔ اور خدا کا جمیل ہونا بندہ
سے عشق و محبت کا متقاضی ہے اور خدا کا مالک و ملک ہونا بندہ سے
انفاق مالی اور صدقات کا مطالب ہے وغیرہ وغیرہ۔ غرض جو
شخص بھی ان علل بعیدہ و قریبہ پر مطلع ہو گا وہ ہی عالم اور حکیم
کے لقب کا مستحق ہو گا اور اسی کو ومن یوت الحکمۃ فقد
اوتی خیرا کثیرا کا حقیقی مصداق کہا جائے گا۔ بہر حال
اس حدیث بالا میں علم کے اس خفی مرتبہ کو بطن آیت سے اور
اس آیت میں حکمت سے اور آیت شجرہ میں اقتضائے اصل (جڑ)
سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پھر جس طرح علم کا یہ عمیق مرتبہ آیات قرآنی میں

پایا جاتا ہے اسی طرح کلام نبوت میں بھی موجود ہے اور حدیث کا بھی ایک ظہر ہے اور ایک بطن کہ وہ بھی افصح البشر کا کلام ہے چنانچہ حدیث کے بارہ میں خود صاحب حدیث ہی ارشاد فرماتے ہیں۔

عن ابن مسعود۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نضر اللہ عبداً سمع مقالتی فوعاھا واداھا فرب حامل فقہ غیر فقیہ ورب حامل فقہ الی من ھو افقہ منہ۔ الحدیث رواہ الشافعی والبیہقی فی المدخل ورواہ احمد والترمذی وابوداؤد وابن ماجہ والدارمی عن زید بن ثابت (مشکوٰۃ)	ابن مسعود کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ تروتازہ فرمادیں اللہ تعالیٰ اس بندہ کو جو میری سنے اور اس کو یاد کرے اور یاد رکھے اور دوسرے کو پہنچا دے۔ کیونکہ بعض پہنچانے والے علم کے خود فہیم نہیں ہوتے اور بعضے ایسوں کو پہنچاتے ہیں۔ جو اس پہنچانے والے سے زیادہ فہیم ہوتے ہیں

اس حدیث میں بعض شاگردوں کا استاذ سے افضل ہونا بیان فرمایا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ صرف ظاہری معانی کے اعتبار سے شاگرد کے استاد سے افضل وافقہ ہونے کے کوئی معنی ہی نہیں اس لئے افضلیت کا معیار وہی بطن حدیث یعنی مدلولات خفیہ اور اسرار و علل نکل آتے ہیں جن کو فقہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پس علم شریعت کے دو درجے ظاہر و باطن اس حدیث سے بھی واضح ہوئے عبداللہ بن مسعود صحابہ کی افضلیت تمامی امت پر بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

کانوا افضل ھذ الامۃ ابرھا	صحابہ تمامی امت سے افضل تھے سب سے
قلوبا واعمقھا علماً واقلھا	زیادہ ان کے قلوب پاک تھے سب سے
تکلفا (مشکوۃ)	زیادہ انکا علم عمیق تھا اور سب سے کم انکا تکلف تھا

اس سے واضح ہے کہ علم کا ایک درجہ عمیق اور گہرائی ہے جو علماء کے لئے معیار فضیلت ہے چنانچہ اسی معیار سے صحابہ کو افضل امت فرمایا گیا اور یہ درجہ وہی لبطن نص کا ہے جسے مدلولات خفیہ اور اسرار و علل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اسی علم کی بدولت علماء دقیقہ شناس اور نکتہ در بنتے ہیں اور اسی سے ان میں فضیلت کے مراتب قائم ہوتے ہیں۔ اس مرتبہ کو قرآن حکیم نے لفظ حکمت سے تعبیر فرمایا ہے گویا ایک حکم ہے اور ایک اس کی اندرونی حکمت ہے۔

ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی	اور جسے حکمت دی گئی اُسے خیر کثیر
خیرا کثیرا	دیدی گئی۔

پھر حدیث نبوی میں اسی خیر کثیر کو جو یہاں حکمت کا ثمرہ ظاہر کی گئی ہے تفقہ کا ثمرہ بھی کہا گیا ہے ارشاد نبوی ہے۔

من یرد اللہ بہ خیرا یفقھہ	جس کی ساتھ اللہ خیر کا ارادہ کرتا ہے اُسے
فی الدین۔	دین کا تفقہ عطا فرماتا ہے۔

جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حکمت اور تفقہ ایک ہی چیز ہے کہ ثمرہ دونوں کا ایک ہے پس ایک فقیہ حکیم دین ہوتا ہے اور ایک حکیم اسلام فقیہ دین بہرحال اس آیت کریمہ سے بھی علم کا تہ در تہ اور خفی درجہ ثابت ہو گیا

جو حکمائے اسلام، فقہائے دین اور مجتہدین شرع متین کے ساتھ خاص ہے

علمائے شریعت کے دو طبقات اہل ظاہر اور اہل باطن

ظاہر ہے کہ جب علم نص کے دو مرتبے نکلے ایک ظاہر اور ایک باطن یا ایک مدلول جلی اور ایک مدلول خفی تو لامحالہ علماء نصوص کے بھی دو طبقے ہونے قدرتی تھے ایک عالم جزئیات اور ایک عالم کلیات یا ایک عالم ظہر ایک عالم بطن یا ایک عالم حکم اور ایک عالم حکمت۔ یعنی ایک وہ کہ جس کی نگاہیں نص کے مدلول ظاہری تک محدود رہ جائیں اور ایک وہ کہ جن کی عمیق نگاہیں اس ظاہری جزئیہ کی تہ تک پہنچکر اس کلیہ کا بھی پتہ چلالیں جس کے وسیع سلسلہ میں یہ جزئیہ بطور ایک فرد کے منسلک ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جس کی نظر علم کلی تک پہنچ گئی تو اسکا علم اسی ایک منصوص جزئیہ تک محدود نہیں رہ سکتا بلکہ اس علت جامعہ کے سبب ہزارہا وہ جزئیات بھی اس پر کھل جانی ممکن ہوں گی جو اس منصوص جزئیہ کی طرح اس امر کلی کے عموم میں لپیٹی ہوئی پڑی تھیں اس لئے یہ عالم جزئیات اگرچہ ہزارہا جزئیات کا حامل ہو پھر بھی انصافاً عالم نہیں حافظ کہلائے جانے کا مستحق ہوگا عالم اُسے مجازاً ہی کہیں گے ہاں جو شخص کلیات و جزئیات پر حاوی۔ پھر ان کی باہمی نسبت اور کیفیت نسبت کا مدرک اور منکشف اور پھر اس نسبت سے سیکڑوں نامعلوم جزئیات کا مستخرج ہوگا وہی حقیقی معنی میں عالم

کہلائے جانے کا مستحق ہوگا۔ پس حافظ آیات و نصوص محض راوی اور محدث ہوتا ہے اور مدرک مخفیات و سرائر مجتہد اور محدث ہوتا ہے ان دونوں طبقوں کو ذیل کی حدیث میں یوں واضح فرمایا گیا ہے۔

عن ابی موسیٰ قال قال رسول الله صلے الله علیه وسلم مثلی ومثل ما بعثنی الله به من الهدی والعلم کمثل الغیث الکثیر اصاب ارضاً فکانت منها طائفة طیبة قبلت الماء وانبتت الکلاء والعشب الکثیر وکانت منها اجادب امسکت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا واصاب منها طائفة اخریٰ انما هی قیعان لا تمسك ماء ولا تنبت کلاء فذلك مثل من فقه فی دین الله ونفعه بما بعثنی الله به فعلم وعلّم ومثل من لم یرفع

ابو موسیٰ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری مثال اور میرے لائے ہوئے علم و ہدایت کی مثال ایسی ہے جیسے ایک موسلا دھار بارش زمین پر برسی۔ تو زمین کا ایک حصہ تو نہایت عمدہ تھا جس نے پانی کو جذب کیا اور طرح طرح کے پھول پتے اور خشک و تر اگایا۔ اور ایک حصہ سخت تھا جس نے پانی تو جمع کر لیا (مگر گھاس وغیرہ اگا نہیں سکا) تو اللہ نے اس زمین سے لوگوں کو پانی ہی کا نفع پہنچایا کہ انھوں نے پانی پیا بھی اور سیراب بھی ہوئے اور ان کھیتوں میں آبپاشی بھی کی اور ایک حصہ ایسا تھا جو بالکل چٹیل میدان تھا نہ پانی کو روکتا ہی تھا اور نہ گھاس پھونس اگاتا ہی تھا بس یہ مثال ہے ان لوگوں کی جنھوں نے اللہ کے

بذلك ولم یقبل هدی الله الذی ارسلت به ۔ رواه البخاری والمسلم (مشکوٰۃ باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ)

دین میں سمجھ حاصل کی اور انھیں اس علم نفع دیا جسے لیکر میں مبعوث ہوا ہوں او مثال ہے ان کی جو سرے ہی سے اس انتفاع کے درجہ کو نہ پہنچ سکے اور انھوں نے خدا کی وہ ہدایت ہی قبول نہیں کی جسے لیکر میں آیا تھا۔ (روایت کیا اسے بخاری ومسلم نے)

اس حدیث میں علم کو بارش سے، اور قلوب بنی آدم کو زمین سے تشبیہ دیتے ہوئے لوگوں کی دو قسمیں فرمائی گئیں ہیں۔ ایک دین سے منتفع اور ایک غیر منتفع۔ پھر منتفع کی دو قسمیں ارشاد فرمائی گئیں۔ منبت اور غیر منبت یعنی ایک وہ کہ جنھوں نے علم وحی حاصل کر کے اُسے اپنے قلوب میں بھرا جمع کیا اور اس سے اجتہاد واستنباط کے ذریعہ طرح طرح کے علوم ومعارف اور علل وحکم نکالے اور نکات واسرار بیان کر کے پھر ان باطنی علوم کے ذریعے سیکڑوں نا معلوم مسائل امت کے سامنے لا رکھے جس سے دین منقح اور مدون ہو کر ایک قانون کی صورت میں آگیا۔ اور دوسرے وہ کہ جنھوں نے علم وحی حاصل کر کے اپنے سینوں میں جمع کیا اور پوری امانت داری سے بلا کم وکاست دوسروں تک پہنچا دیا تاکہ ان میں جو بالغ نظر ہو وہ اس سے پھل پھول نکال سکے۔ پہلا طبقہ فقہائے مجتہدین اور علمائے راسخین کا ہوا۔ اور دوسرا محدثین اور حفاظ کا ہوا۔ محدث اور حفاظ کا کام حفظ وامانت اور بلا کم وکاست روایت ہے اور فقیہ مجتہدین کا کام

فہم و تفقہ اور محققانہ درایت ہے. کہ تخم علم کی آبیاری کر کے دریا کو بصورت باغ و بہار دکھلا دے۔ اسی حدیث میں فکانت طبیۃ کے کلمہ سے مجتہد اور فقیہ محقق کی فضیلت بھی غیر مجتہد حافظ پر ظاہر فرمادی گئی جس کی وجہ بجز اس علم باطن کے اور کچھ نہیں ہوسکتی۔ ان روایات سے علماء کے دو طبقے بھی واضح ہوئے مجتہد اور غیر مجتہد اور ساتھ ہی فقیہ مجتہد کی غیر فقیہ و مجتہد یعنی راوی محض پر صاحب درایت و تفقہ کی افضلیت بھی نمایاں ہو گئی جس کا راز اس کے سوا کچھ نہیں کہ فقیہ کلام الٰہی اور کلام نبوی کی اس جامعیت اور معجزانہ بلاغت کو کھولتا ہے جو کتاب کے متعلق تبیانا لکل شیء سے اور حدیث کے متعلق اوتیت جوامع الکلم سے واشگاف فرمائی گئی ہے۔ گویا ایک فقیہ کے ذریعہ کلام وحی کی وجوہ اعجاز نمایاں اور وہ فراہم ہوتی ہیں جس سے حضورؐ کی نبوت اور مقام ختم نبوت کی حقیقت اور رفعت شان کھلکر امت کے سامنے آجاتی ہے۔ پس علم اولیٰ حفظ و روایت ہے اور علم تحقیقی فقہ و درایت اور اس لئے طبقات علماء کے سلسلہ میں حافظ حدیث، یا اہل حدیث یا محدث مبتدی ہے جو وحی کا مواد جمع کر کے ذخیرہ فراہم کرتا ہے اور فقیہ و مجتہد منتہی ہے جو اس ذخیرہ کی تہ کی چیزیں نکال کر جسے فقہ کہتے ہیں ہمہ گیر جزئیات سے امت کی تربیت کرتا ہے اور اس مواد سے مختلف صورتوں کے دینی سامان بنا کر دین کو سجاتا اور امت کے حق میں اسے قابل استعمال

بناتا ہے۔

صحابہ میں اہلِ علم کے دو طبقے

یہ دونوں طبقے حضرات صحابہ میں بھی موجود تھے کوئی حافظ حدیث تھا جیسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور کوئی فقیہ و مجتہد تھا جیسے عبادلۂ اربعہ اور حضرات شیخین وغیرہ پھر فقہائے صحابہ میں بھی فرق مراتب تھا کہ بعض کے ذہن کی رسائی بہت گہری تھی اور بعض کی اس سے کم۔ چنانچہ صحاح کی مشہور روایت ہے۔

عن عروة بن الزبير قال سألت عائشة عن قوله تعالىٰ ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما قلت فوالله ما على احد جناح ان لا يطوف بالصفا والمروة فقالت بئس ما قلت يا ابن اختي ان هذه لو كانت على ما اولتها كانت لا جناح عليه ان لا يطوف بهما ولٰكنها	عروہ ابن زبیر سے روایت ہے کہ میں نے حضرت عائشہ سے اس آیت کے بارہ میں دریافت کیا ان الصفا و المروۃ الخ اور میں نے کہا اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص صفا مروہ کا طواف نہ کرے تو اس کو گناہ نہ ہوگا (جیسا کہ ظاہر ترجمہ سے بھی معلوم یہی ہوتا ہے کہ اس پر گناہ نہیں ہے جو طواف کرے تو اس سے تبادر یہی ہے کہ طواف مباح ہے اگر نہ کرے تو بھی جائز ہے) حضرت عائشہ نے فرمایا کہ اے بھانجے تو نے بڑی غلط بات کہی اگر یہ آیت اس معنی کو مفید

الحدیث قال الزہری فاخبرت ابا بکر بن عبد الرحمٰن فقال ان ھذا لعلم ما کنت سمعته۔ (رواہ البخاری ومسلم وغیرہما)	ہوتی جو تم سمجھے ہو تو عبارت یوں ہوتی: "لاجناح علیہ ان لا یطوف بھما۔" یعنی طواف نہ کرنے میں گناہ نہیں۔ زہری کہتے ہیں کہ میں نے ابو بکر بن عبد الرحمٰن کو اس کی خبر دی تو انھوں نے فرمایا کہ یہ علم میں نے نہ سنا تھا۔

اس سے واضح ہے کہ نصوص کے سمجھنے میں فہم متفاوت ہوتے ہیں کوئی ظاہر نص تک رہجاتا ہے کوئی بطن نص تک پہنچ جاتا ہے چنانچہ اس آیت میں جو دقیقہ تھا باوجودیکہ وہ زیادہ خفی نہ تھا مگر حضرت عروہؓ اسے نہ سمجھ سکے اور حضرت عائشہؓ سمجھ گئیں۔ بات چونکہ لطیف تھی اس لئے ابو بکر بن عبد الرحمٰن نے سنکر اس پر مسرت ظاہر کی اور اُسے علم کہا۔ اسی تفاوت فہم کو حضورؐ نے ان الفاظ میں ارشاد فرمایا تھا کہ

رب حامل فقه غیر فقیه ورب حامل فقه الی من ھو افقه منه۔	بعضے پہنچانے والے علم کے خود فہیم نہیں ہوتے اور بعضے ایسوں کو پہنچاتے ہیں جو اس پہنچانے والے سے زیادہ فہیم ہوتے ہیں۔

مگر ساتھ ہی یہ امر بھی مخفی نہ رہنا چاہئے کہ اس تفاوت افہام کے سلسلہ میں زیادہ فہم کا ہر درجہ معتبر نہیں یعنی ہر فہیم مجتہد یا فقیہ نہیں کہلایا جائیگا۔

بلکہ اس بارہ میں فہم کا صرف وہی درجہ معتبر ہوگا جو معتد بہ ہو اور محض محبت ربانی ہو جو بطور علم لدنی قلب مجتہد میں القار کیا گیا ہو یعنی جس طرح کائنات خلق کے سلسلہ میں نہ چھوٹے بڑے فہم کا آدمی موجا ہو سکتا ہے۔ ہر دور میں موجدوں کی بھرمار ہوتی ہے بلکہ حق تعالیٰ کی حکمت جب کبھی تمدن کے کسی خاص پہلو میں ترقی دیکھنا پسند کرتی ہے تو قرون ودہور میں چند مخصوص دماغ منتخب کر کے ان سے ایجاد کا کام لیتی ہے اور وہ تمدن کے ان گوشوں کو آراستہ کر دیتے ہیں جنکی زیبائش کی ضرورت تھی اسی طرح کائنات امر کے سلسلہ میں بھی نہ ہر فہیم و ذہین مجتہد ہو سکتا ہے نہ ہر دور میں مجتہد پیدا ہوتے ہیں بلکہ حکمت ربانی جب کبھی تدین کے کسی مخفی گوشہ کو نمایاں کرنا چاہتی ہے تو خاص خاص ذہنیت کے افراد پیدا کر کے ان کے قلوب میں ذوق اجتہاد ڈالتی ہے اور وہ اپنے اس خاص وہبی ذوق سے تدین کے ان پہلوؤں کو واضح اور صاف کر کے اور گویا بال کی کھال نکال کر امت کے سامنے پیش کر دیتے ہیں جن کے اظہار کی ضرورت تھی۔ فہم خاص یا ذوق اجتہاد کے اسی وہبی درجہ کے بارہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ ارشاد فرماتے ہیں۔

عن ابی جحیفة قال قلت	ابی جحیفہ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت
لعلی یا امیر المؤمنین هل	علی سے پوچھا کہ آپ کے پاس کچھ ایسے
عندکم من سوداء فی بیضاء	مضامین لکھے ہوئے ہیں جو کتاب اللہ

لیس فی کتاب اللہ عزوجل قال لا والذی فلق الحبۃ وبرأ النسمۃ ما علمتہ الا فہما یعطیہ اللہ رجلاً فی القرآن (رواہ البخاری والترمذی والنسائی)

میں نہیں ہیں؟ انھوں نے فرمایا نہیں قسم اس ذات کی جس نے دانے کو شگاف دیا اور جان کو پیدا کیا ہمارے پاس کوئی علم ایسا نہیں۔ لیکن فہم خاص ضرور ہے جو اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو قرآن میں عطا فرمادیں۔

ملکۂ اجتہاد وہبی ہے کسبی نہیں اور بعض اسکے اہل ہیں بعض نہیں

اس سے جہاں کتاب اللہ میں دقیق معانی کا ثبوت ہوتا ہے جنھیں غیر معمولی ہی فہم کا آدمی سمجھ سکتا ہے وہیں یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ یہ فہم کوئی اکتسابی چیز یا فن نہیں ہے جسے محنت سے حاصل کرلیا جائے بلکہ وہ ملکہ ایک عطاء الٰہی ہے جو خاص خاص افراد امت کو عطا ہوتا ہے بعینہ اس طرح جیسے رسالت ونبوت کوئی فن نہیں کہ جس کا جی چاہے محنت کرکے نبی بن جائے۔ چنانچہ قرآن نے رسالت کے بارہ میں تو یہ ارشاد فرمایا کہ

اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ

اللہ ہی بہتر جانتا ہے جہاں اپنی رسالت رکھتا ہے۔

اور اس قسم کے صاحب فہم یا صاحب علم اسرار وحقائق کے بارہ میں حضرت خضر علیہ السلام کا واقعہ ارشاد فرماتے ہوئے یہ فرمایا۔

وعلمناہ من لدنا علما

اور ہم نے انھیں (خضرؑ کو) اپنے پاس مخصوص علم دیا۔

غرض دونوں امور کو یعنی علم نبوت اور علم حقیقت کو اپنی طرف منسوب فرما کر اشارہ فرمایا گیا ہے کہ علم کا یہ مرتبہ اکتسابی نہیں بلکہ محض عطاء الٰہی اور موہبت ربانی ہے جس کے لئے من اللہ ہی افراد کا انتخاب فرمایا جاتا ہے۔ چنانچہ ارشاد علوی میں یعطیہ اللہ اور رجلاً سے اسی طرف اشارہ ہے یہی وجہ ہے کہ قرن اول میں جب اجتہاد و قیاس و استنباط کا دروازہ کھلا اور حضرات صحابہ نے نصوص نہ ہونے کی صورت میں اپنی رائے و قیاس پر عمل کیا تو نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے دین میں ہر ایک کی رائے کی تصویب و توفیق نہیں فرمائی۔ بعض کے اجتہاد کو قبول فرمایا اور بعض کے اجتہاد کو رد فرما دیا گویا انھیں اجتہاد کا اہل اور مجتہد نہیں سمجھا کہ وہ اس فہم خاص کا وہ وہبی درجہ نہیں رکھتے تھے جس کی رو سے شرعیات میں صحیح حقیقت کو سمجھ کر استدلال کر سکیں چنانچہ ابوداؤد میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خیر القرون میں ایک زخم زدہ شخص کو احتلام ہو گیا ساتھیوں نے اُسے غسل کرا دیا وہ غسل کرتے ہی مر گیا۔ علم ہونے پر آنحضرت (صلے اللہ علیہ وسلم) نے ان لوگوں کی رائے پر ناگواری کے اظہار کے ساتھ فرمایا کہ خدا انھیں قتل کرے اسے قتل کر ڈالا اور اس کے لئے یہ کافی تھا کہ وہ تیمم کر لیتا اور زخم پر پٹی باندھ کر مسح کر لیتا اور باقی بدن دھو لیتا۔ ان لوگوں نے بظاہر غسل جنابۃ کی آیت وان کنتم جنبا فاطھروا کو تو معذور اور غیر معذور کے حق میں عام سمجھا اور آیت تیمم مریض وان کنتم مرضیٰ کو حدث اصغر کے

ساتھ مخصوص سمجھکر یہ فتویٰ دیدیا کہ اس جنبی کے لئے تیمم جائز نہیں
اور اس لئے اُسے غسل کرنے پر مجبور کیا۔ یا مثلاً عدی بن حاتم کے واقعہ
میں جسے بخاری وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ انھوں نے قرآنی الفاظ
خیط ابیض اور خیط اسود سے سفید و سیاہ ڈورے سمجھ کر تکیہ کے نیچے
رکھ لئے اور جب تک ان کی سفیدی و سیاہی ممتاز نہ ہو جاتی سحر کا
کھانا کھاتے رہتے۔ حالانکہ ان ڈوروں سے مراد رات اور دن تھی
پس باوجود اہل زبان ہونے کے چونکہ قوت اجتہادیہ نہ تھی اس لئے
نفس مراد قرآنی تک کے سمجھنے میں غلطی کی چہ جائیکہ حقائق تک پہنچتے
تو ان کی رائے اور قیاس دین میں کس طرح سند ہو سکتا تھا اس لئے
حضور نے بہ رنگ مزاح ان وسادتک لعریض (تمہارا تکیہ بڑا ہی
لمبا چوڑا ہے جس کے نیچے خیط ابیض اور اسود یعنی رات اور دن
آگئے) کے جملے سے ان کے فہم پر رد فرمایا۔ نیز پہلے عبداللہ بن
مسعود کی حدیث گذر چکی ہے جس میں حضور نے فرمایا کہ بعض حامل
فقہ خود غیر فقیہ ہوتے ہیں ظاہر ہے کہ ایسے غیر فقیہ کی رائے بھی
دین میں معتبر نہیں ہو سکتی پس حضورؐ کا بعض کے رائے و قیاس کو
رد فرما دینا اس کی واضح دلیل ہے کہ نہ ہر ایک مجتہد ہوتا ہے
اور نہ ہر ایک کی رائے اور قیاس پایۂ اعتبار کو پہونچ سکتا ہے
جب تک کہ ذہنی طور پر فہم و ذوق کا وہ خاص درجہ نہ پیدا
ہو جائے جو شارع کی نظر میں متعین ہے مبب صحابہ میں بھی یہ تقسیم

ہو سکتی تھی تو آج تو کس طرح ممکن ہے کہ ہر شخص کا فہم معتبر اور حد اجتہاد تک پہنچا ہوا تسلیم کیا جائے آج بھی یہ تقسیم لازمی ہوگی. بس اسی ذوق نور اور علم خفیات و سرائر کی رسائی اور تصرف کو شرعی الفاظ میں کہیں بطن سے جیسے حدیث لکل اٰیۃ ظھر و بطن میں ہے کہیں فہم سے جیسے حدیث اِلَّا فیما یعطیہ اللہ میں ہے. کہیں رویت و رائے سے جیسے حدیث رایت فی ذلک الذی رآی عمر میں ہے. کہیں تفقہ سے جیسے حدیث "من یرد اللہ بہ خیرا یفقہ فی الدین میں ہے. کہیں حکمت سے جیسے آیت ومن یوت الحکمۃ میں ہے. کہیں فرقان سے جیسے آیت اتقوا اللہ یجعل لکم فرقاناً میں ہے. کہیں شرح صدر سے جیسے حدیث فشرح اللہ صدری للذی شرح صدر عمر میں ہے اور کہیں انبات سے جیسے حدیث قبلت الماء و انبتت الکلاء میں ہے اور جامع عنوان کے ساتھ کہیں اجتہاد سے جیسے حدیث المجتھد یخطی و یصیب میں تعبیر کیا گیا ہے جس پر عام عرف شریعت میں یہی اجتہاد و استنباط کا عنوان غالب اور معروف ہو گیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اجتہاد ایک ملکہ اور فہم خاص کی ایک قوت اور علم کا ایک مخصوص وہبی درجہ ہے جس کی وساطت سے اس کے اہل نصوص کے دقیق اور خفی معانی اور احکام کے اسرار و علل کو سمجھ کر ان پر مطمئن ہو سکتے ہیں اور ان کے مقتضا پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔

علم باطن ہی مورث طمانینت ہے | چنانچہ ظاہر ہے کہ علم کا یہ مرتبہ

جس کا تعلق براہ راست شرح صدر علم الٰہی سے ہے جس حد تک مورث طمانینت اور مسائل میں موجب اطمینان ہو سکتا ہے وہ اکتسابی درجہ نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ جمع قرآن کے بارہ میں صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو جو مسلّمہ فقیہ و مجتہد ہیں استدلالی علم سے وہ طمانینت نہ ہوئی جو اس حالی علم سے میسر آئی۔ زید بن ثابت کی روایت سے یہ دقیقہ کافی وضاحت کے ساتھ حل ہوتا ہے۔

عن زید بن ثابت رضی اللہ عنہ قال ارسل الیّ ابو بکرؓ مقتل اهل الیمامة فاذا عمر جالس عنده فقال ابو بکر ان عمر جاءنی فقال ان القتل قد استحرّ یوم الیمامة بقراء القرآن وانی اخشی ان یستحر القتل بالقراء فی کل المواطن فیذهب من القرآن کثیر وانی اری ان تامر بجمع القرآن فقلت وکیف افعل ما لم یفعله رسول اللہ صلے اللہ

زید بن ثابت کی روایت ہے کہ زمانہ جنگ یمامہ میں حضرت ابو بکرؓ نے میرے بلانے کیلئے آدمی بھیجا۔ وہاں جاکر دیکھتا ہوں کہ حضرت عمر بھی بیٹھے ہیں حضرت ابو بکرؓ بولے قصہ بیان فرمایا کہ حضرت عمر نے میرے پاس آکر یہ صلاح دی کہ واقعہ یمامہ میں بہت سے قُرّاء قرآن کے کام آگئے مجھکو اندیشہ ہے کہ اگر اسیطرح سب جگہ یہ لوگ کام آتے رہے تو قرآن کا بڑا حصہ ضائع ہوجائیگا اس لئے میری رائے یہ ہے کہ آپ قرآن جمع کرنے کا امر فرمادیں میں نے حضرت عمر کو جواب دیا کہ جو کام رسول

علیہ و سلم فقال عمر واللہ ہو خیر فلم یزل یراجعنی فی ذلک حتی شرح اللہ صدری للذی شرح لہ صدر عمر ورأیت فی ذلک الذی رای۔
(رواہ بخاری و ترمذی)

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا وہ میں کس طرح کروں؟ حضرت عمر نے فرمایا واللہ یہ کام خیر محض ہے اور برابر بار بار اسی کو کہتے رہے حتیٰ کہ جس باب میں ان کو شرح صدر اور اطمینان تھا مجھکو بھی شرح صدر ہو گیا اور وہی بات مجھے محسوس ہوئی جو انہیں ہوئی تھی۔

(اس سے ظاہر ہے کہ صدیق اکبرؓ کو اولاً جمع قرآن کے بدعت ہونے کا خیال تھا احادیث ذم بدعت ان کے سامنے تھیں اس لئے انہیں جمع قرآن میں تردد تھا۔ مگر جب استدلال سے گذر کر ان کے قلب میں یہ باطنی علم منکشف ہوا کہ جمع قرآن کا یہ جزیہ تحفظ دین کے عام کلیہ کے ماتحت ہے اور ذم بدعت کے ماتحت نہیں آسکتا تو شرح صدر کے ساتھ اس فعل کو کر گذرے اور آج تک دنیائے اسلام ان کے اس احسان عظیم سے مستفید ہو رہی ہے جس سے واضح ہوا کہ مجتہد کے لئے علم کا یہ خفی درجہ بعض اوقات جلی درجہ سے بھی زیادہ موجب طمانیت ہوتا ہے اور وہی اطمینانی کیفیات اس کے متبع افراد میں سرایت کر جاتی ہیں جبکہ وہ اس کا اتباع کریں

بہر حال اتنا واضح ہو گیا کہ امت کیلئے ایک درجہ علم خفی کا بھی پیغمبر نے وراثت میں چھوڑا ہے جو کلیات سے استخراج مسائل اور جزئیات سے استنباط دلائل کا ہے اور اس کے لئے افراد مخصوص ہیں نیز وہ ایسے مواقع کی

Marfat.com

لئے ہے کہ یا نص ہی موجود نہ ہو. یا ہو مگر معانی مختلفہ کو محتمل ہو یا متعین المحل ہو۔ مگر یہ محمل دقیق اور غامض ہو یا محمل بھی واضح ہو مگر اس کی علت مستور ہو جس کا اکتشاف ہر فہم نہ کر سکتا ہو تو ایسے مواقع میں بجز اجتہاد و استنباط کے چارۂ کار نہیں۔ اور ضرورت تھی کہ اُمت کو اس فہم خاص کا رتبہ بھی عنایت ہو جو درحقیقت تشریع ہی کا ایک دقیق حصہ ہے اور جو علماء کے لئے علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل کے معزز اور بابرکت خطاب کے ماتحت ثابت کرتا ہے کہ علماء امت انبیاء بنی اسرائیل کے سے کام کریں گے اگر تبلیغ دین اور تربیت خلق اللہ کریں گے تو ایک ایک عالم خطوں کو رنگ دیگا۔ اور ہزاروں کو دائرۂ اسلام میں داخل کردیگا اور ان میں دینی رنگ پیدا کردے گا۔ تعلیم مسائل پر آئیں گے تو انبیاء جو امور وحی سے کہتے تھے یہ بالہام الٰہی وحی سے استنباط کر کے کہیں گے یعنی احکام تکلیفیہ کی طرح احکام وضعیہ امت کے سامنے لا رکھیں گے۔ اور یہ صورت بغیر اجتہاد و قیاس کے نہیں ہو سکتی تھی اس لئے امت میں یہ علم غامض القاء کیا گیا اور قرن اول ہی سے شروع ہو گیا تھا۔

صحابہ میں اہل اجتہاد چنانچہ جب ان لوگوں کا اجتہاد سامنے آیا جو اس کے اہل تھے اور تشریع کی حقیقت کو سمجھ چکے تھے تو حضور نے بھی ان کے اجتہاد و استنباط کی تحسین فرمائی چنانچہ نصوص نہ ہونے کی صورت میں عمومات اور کلیات سے استدلال کرتے ہوئے جو رائے پر عمل کیا گیا

اور حضور نے اس کی تحسین فرمائی اس کی مثال یہ ہے کہ

عن طارق ان رجلاً اجنب فلم یصل فاتی النبی صلے اللہ علیہ وسلم فذکر ذٰلک فقال اصبت ۔ فاجنب اٰخر فتیمم وصلے فاتاہ فقال نحو ما قال للاٰخر یعنے اصبت (رواہ النسائی)

حضرت طارق سے روایت ہے کہ ایک شخص کو نہانے کی حاجت ہوگئی اس نے نماز نہیں پڑھی۔ پھر وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہوا اور اس قصہ کا ذکر کیا۔ آپ نے فرمایا تو نے ٹھیک کیا۔ پھر ایک دوسرے شخص کو اسیطرح نہانے کی حاجت ہوئی اس نے تیمم کرکے نماز پڑھ لی۔ پھر وہ آپ کے حضور میں حاضر ہوا تو آپ نے اس کو بھی ویسی ہی بات فرمائی۔ جو ایک شخص سے فرما چکے تھے یعنی تو نے بھی ٹھیک کیا۔

اس حدیث سے اجتہاد و قیاس کا جواز صاف ظاہر ہے کیونکہ اگر ان کو نص کی اطلاع ہوتی تو پھر بعد عمل کے سوال کرنے کی ضرورت نہ تھی اس سے معلوم ہوا کہ ہر ایک نے اپنے قیاس و اجتہاد پر عمل کرکے حضورؐ کو اطلاع دی اور آپ نے دونوں کی تصویب و تحسین فرمائی اور ظاہر ہے کہ شارع علیہ السلام کی تقریر یعنی کسی چیز کو سنکر رد نہ فرمانا بلکہ صراحۃً اس کی تصویب فرما دینا اس کی مشروعیت کی واضح دلیل ہے اسلئے نص صریح نہ ہونے کی صورت میں جواز اجتہاد و قیاس میں کوئی شبہ نہ رہا اسی طرح بروایت ابو داؤد حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے غزوہ

ذات السلاسل کے موقعہ پر سردیوں کی ایک رات میں جان کے خوف سے بحالت جنابت بجائے غسل کے تیمم سے نماز پڑھا دی اور حضورؐ کے استفسار پر عرض کیا کہ میں نے اللہ کے اس قول پر عمل کیا۔

ولا تقتلوا انفسکم — اپنی جانوں کو ہلاک مت کرو۔

حضورؐ نے مسکرا کر سکوت اختیار فرمایا جس سے واضح ہے کہ نص صریح نہ ہونے کی صورت میں رائے پر عمل کرنا عمومات و کلیات سے استدلال کرنا یعنی اجتہاد سے کام لینا خلاف حدیث نہیں۔ ورنہ حضورؐ نکیر فرماتے کہ تم لوگ دین میں رائے اور قیاس کو کیوں دخل دیتے ہو۔ یا نص تو موجود ہو مگر محتمل الوجوہ ہو تو اجتہاد سے کسی ایک وجہ کا تبیین کر کے اس پر عمل کرنا بھی خلاف نص یا خلاف حدیث نہیں۔ چنانچہ حدیث ذیل اس پر شاہد ہے۔

ن ابن عمر قال رسول
لله صلى الله علیه وسلم
و م الاحزاب لا یصلین
حد العصر الا فی بنی قریظة
ادرك بعضهم العصر فی
طریق فقال بعضهم لا نصلی
ی نأتیها وقال بعضهم بل
صلی لم یرد منا ذلك فذكر

ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ احزاب کے موقع پر صحابہ سے فرمایا کہ عصر کی نماز بنی قریظہ میں پہنچنے سے ادھر کوئی نہ پڑھے۔ بعض صحابہ کو راہ میں عصر کا وقت آگیا۔ تو باہم رائے مختلف ہوئی بعض نے تو کہا کہ ہم نماز پڑھیں گے حضور کے ارشاد کا مطلب تاخیر صلوٰۃ نہیں تھا بلکہ مقصود تاکید تھی کہ عصر سے قبل

ذلك للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یضعف واحداً (بخاری)

وہاں پہنچنے کی کوشش کرو پھر یہ قصہ آپ کے سامنے ذکر کیا گیا۔ تو آپ نے کسی پر بھی ملامت نہیں فرمائی۔

اس واقعہ سے ظاہر ہے کہ بعض نے اپنی قوت اجتہادیہ سے قول رسول کی اصلی غرض کو سمجھ کر جو کہ نص کی ایک محتمل وجہ تھی نماز پڑھ لی مگر آپ نے ان پر ملامت نہیں فرمائی کہ تم نے حدیث کے ظاہر الفاظ کے خلاف کیوں عمل کیا؟ یعنی ان کو عمل بالحدیث کا تارک قرار نہیں دیا۔ یا نص صریح بھی موجود ہو اور اس کا محمل بھی متعین ہو مگر مجتہد اس حکم کو کسی علت سے معلول سمجھ کر علت باطنیہ پر عمل کرے اور ظاہر نص کو ترک کر دے تو یہ بھی خلاف حدیث نہیں۔ چنانچہ حدیث انسؓ اس پر شاہد عدل ہے۔

عن انس رضی اللہ عنہ ان رجلاً کان یتھم بام ولد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال لعلیؓ اذھب فاضرب عنقہ فاتاہ فاذا ھو فی رکی یتبرد فقال اخرج فناولہ یدہ فاخرجہ فاذا ھو مجبوب لیس لہ ذکر فکف عنہ واخبرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بفعلہ

انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص ایک لونڈی ام ولد سے متہم تھا آپؐ نے حضرت علیؓ سے فرمایا کہ جاؤ اس کی گردن مار دو۔ حضرت علیؓ اس کے پاس آئے تو اس کو دیکھا کہ وہ ایک کنویں میں اترا ہوا بدن ٹھنڈا کر رہا ہے۔ آپؓ نے فرمایا باہر نکل۔ اس نے اپنا ہاتھ دیدیا۔ آپؓ نے اس کو نکالا تو مقطوع الذکر نظر پڑا۔ آپؓ اس کی سزا سے رک گئے اور حضورؐ کو اس کی خبر دی۔ جضور

(زاد فی روایة) وقال الشاهد مالا یری الغائب (مسلم)

علی رض کے اس فعل کو مستحسن فرمایا اور ایک روایت میں اتنا اور اضافہ ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ پاس والا ایسی بات دیکھ سکتا ہے جو دور والا نہیں دیکھتا۔

ظاہر ہے کہ اس واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاص اور صاف حکم موجود تھا مگر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے ذوق اجتہاد سے اُسے ایک علت سے معلول سمجھا اور جب علت کا وجود نہ پایا تو حکم سزا بھی جاری نہیں کیا حالانکہ حضرت علی کا یہ عمل ظاہر اطلاق حدیث کے خلاف تھا۔ اس سے واضح ہے کہ حدیث کی لِمّ اور علت حکم سمجھ کر اس کے موافق عمل کرنا اور الفاظ حدیث کے ظاہر کو ترک کر دینا خلاف حدیث نہیں بلکہ وہ بھی عمل بالحدیث ہے مگر بطن حدیث پر ہے جو خود حدیث سے ثابت شدہ چیز ہے اسی کی نظیر یہ بھی ہے جس کو بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے کہ حضورؐ نے حضرت معاذ کو بشارت دی کہ جو بھی صدق دل سے کلمہ طیبہ پڑھ لیگا وہ نار جہنم پر حرام ہو جائے گا۔ انھوں نے عرض کیا کہ میں لوگوں کو اس کی بشارت عام نہ دیدوں؟ فرمایا نہیں لوگ اسی پر بھروسہ کر بیٹھیں گے (اور عمل چھوڑ دیں گے) اس ممانعت تبشیر میں کسی زمانہ کی قید نہ تھی۔ مگر حضرت معاذ نے اپنے نور اجتہاد سے دوسرے دلائل کلیہ پر نظر کر کے اس ممانعت کو اس زمانہ کے ساتھ مقید سمجھا جس میں اس پر بھروسہ کر بیٹھنے کا احتمال باقی رہے اور وفات کے وقت جبکہ وہ زمانہ اُن کے زعم میں باقی نہیں رہا تھا اس بشارت کا اعلان عام کر دیا۔

(یا مثلاً (بروایت مسلم) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایک لونڈی کو جس نے بدکاری کی تھی۔ حضور نے دُرّے مارنے کے لئے مجھے حکم دیا۔ میں نے دیکھا کہ وہ زچہ تھی اس لئے دُرّے نہ لگائے کہ کہیں مر نہ جائے۔ حضور نے اس فعل کی تحسین فرمائی کہ اچھا اسے تندرست ہو جانے دو۔ پس حکم حدیث میں ہیں بھی حکم کی یہ قید موجود نہیں مگر حضرت علی کے ذوق اجتہاد نے دوسرے دلائل کلیہ سے اُسے قید تحمل کے ساتھ مقید سمجھا اور ظاہر حدیث چھوڑ کر باطن حدیث پر عمل کیا (جس پر حضور نے کوئی ملامت نہیں کی بلکہ تحسین فرمائی اس سے واضح ہے کہ صحابہ نصوص کے ساتھ ایسا معاملہ کرنے کو مذموم نہ جانتے تھے ورنہ ظواہر احکام کو مقصود جان کر ان باطنی علل اور علوم کلیہ سے بحث ہی نہ فرماتے۔ چہ جائیکہ ان بواطن پر عمل کرتے یہ نظائر اس پر شاہد عدل ہیں کہ اگر مجتہد اپنی قوت اجتہادیہ سے کسی حدیث کے مدلول ظاہری کے خلاف یعنی اس سے بالاتر کوئی دقیق معنی سمجھ جائے جس تک عوام علماء کی رسائی نہ ہو تو اس پر عمل جائز ہے۔

امت میں اگر اجتہاد ضروری ہے تو تقلید بھی ضروری ہے

بہر حال جب واضح ہو گیا کہ دین میں نص نہ ہونے یا متعین الوجہ نہ ہونے یا غیر معلول نہ ہونے کی صورت میں اجتہاد و قیاس جائز ہے اور اس کے لئے افراد من اللہ منتخب اور مخصوص ہونے میں ہر ایک اس کا اہل نہیں اور وہ بتصدیق پیغمبر حجۃ شرعیہ ہے تو ظاہر ہے کہ اہل اجتہاد یعنی غیر مجتہد کے لئے بجز اس کے چارہ کار ہی کیا ہے کہ اس اجتہاد کی متابعت اور پیروی کرے اور جب خود

علم نہیں رکھتا تو علم والے کا اتباع کرے خود ان مخفی دلائل اور علل تک نہیں پہنچ سکتا تو دانایان اسرار و علل کے سامنے جھک جائے۔ کیونکہ مرتبے علم کے دو ہی ہیں یا خود سمجھنا یا فہمیدہ لوگوں کی اطاعت کرنا چنانچہ یہی دو مرتبے بلا کسی واسطے کے قرآن نے ہدایت کے رکھے ہیں قیامت کے دن کفار اسی پر افسوس کریں گے کہ ہم نے دین کو نہ خود اپنی عقل سے سمجھا اور نہ عقل والوں کی سُنی۔

وقالوا لوکنا نسمع او نعقل ماکنا فی اصحاب السعیر۔ اور کہیں گے کفار اے کاش ہم سنتے یا عقل سے سمجھتے تو ہم دوزخیوں میں نہ ہوتے۔

پس یہی درجۂ سمع و طاعت جو علم والے کے حق میں ایک لاعلم یا ایک محقق کے سامنے ایک غیر محقق عمل میں لاتا ہے تقلید کہلاتا ہے جو فی نفسہ بھی اور بضرورت اجتہاد بھی جائز اور معقول ہے ورنہ اگر عوام اور نااہلان اجتہاد کے حق میں اب بھی اہل اجتہاد کی تقلید جائز نہ ہو تو اجتہاد کا حجت شرعیہ ہونا لغو ہو جائے اور اس آیت کے کوئی معنی ہی باقی نہ رہیں کہ

فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون اگر تم لاعلم ہو تو علم والوں سے سوال کرو۔

اور اس حدیث کا کوئی مصداق ہی باقی نہ رہے کہ

الم یکن شفاءُ العی السؤال کیا عاجز کی شفا سوال نہیں ہے؟

(رواہ ابو داؤد عن ابن عباس)

پس اگر اجتہاد بنص حدیث شرعی چیز ہے اور غیر مجتہد بنص حدیث

دنیا میں موجود ہیں کہ قرن اول تک میں موجود تھے۔ ادھر غیر مجتہد کا علاج وشفا بنص حدیث سوال وتعمیل ہے تو غیر مجتہد کے لئے اجتہادی مسائل میں بجز مجتہد کی تقلید کے کوئی دوسرا چارۂ کار ہی باقی نہیں رہتا۔ اس لئے تقلید کے بارہ میں حضور کا ارشاد مستقلاً موجود ہے۔ ارشاد نبوی ہے۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم من افتی بغیر علم کان اثمہ علی من افتاہ الحدیث (رواہ ابوداؤد)

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ ارشاد فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جس شخص کو بے تحقیق کوئی فتویٰ دیدے تو اسکا گناہ فتویٰ دینے والے کو ہوگا۔

ظاہر ہے کہ اگر تقلید جائز نہ ہوتی اور کسی کے فتویٰ پر بدون معرفت دلیل کے عمل جائز نہ ہوتا جو حاصل ہے تقلید کا تو گناہ گار ہونے میں مفتی ہی کی کیا تخصیص تھی۔ بلکہ جس طرح مفتی کو غلط فتویٰ دینے کا گناہ ہوتا اسی طرح سائل کو دلیل کی تحقیق نہ کرنے اور بلا تحقیق عمل کرنے کا گناہ ہوتا۔ پس جبکہ شارع علیہ السلام نے سائل کو باوجود تحقیق دلیل نہ کرنے کے عاصی نہیں ٹھیرایا تو جواز تقلید بلا شبہ ثابت ہوگیا۔

صحابہ میں بھی تقلید رائج تھی چنانچہ حضرات صحابہ میں جیسے اجتہاد رائج تھا ویسے ہی تقلید بھی رائج تھی۔ یعنی غیر مجتہد مجتہد کے فتویٰ پر بلا تحقیق دلیل محض اس حسن ظن کی بنا پر عمل کرتا تھا کہ وہ مجتہد ہے۔ اور بلا دلیل فتویٰ نہیں دے رہا ہے۔

عن سالم قال سئل ابن عمر عن رجل یکون لہ الدین علی رجل الی اجل فیضع عنہ صاحب الحق لیعجل الدین فکرہ ذلک ونھی عنہ (موطا مالک)	حضرت سالم سے روایت ہے کہ حضرت ابن عمر سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ کسی شخص کا دوسرے شخص پر کچھ دین میعادی واجب ہے، اور صاحب حق اس میں سے کسی قدر اس شرط سے معاف کرتا ہے کہ وہ قبل از میعاد اس کا دین دیدے۔ آپ نے اس کو ناپسند کیا اور منع فرمایا۔

چونکہ اس مسئلہ جزئیہ میں کوئی حدیث مرفوع صریح منقول نہیں اس لئے یہ ابن عمر کا قیاس ہے اور چونکہ سائل نے دلیل نہیں پوچھی اس لئے اس کا قبول کرنا تقلید ہے۔ نیز ابن عمر کا دلیل بیان نہ کرنا خود تقلید کو جائز رکھنا ہے اس لئے ابن عمر کے فعل سے قیاس و تقلید دونوں کا جواز ثابت ہو گیا۔

(اسی طرح بروایت مالک حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے کسی کو غلہ اس شرط پر قرض دیدیا کہ وہ شخص اس کو دوسرے شہر میں ادا کردے۔ حضرت عمر نے اسے ناپسند فرما کر منع فرمادیا۔ اور فرمایا کہ باربرداری کا کرایہ کہاں گیا؟)

چونکہ اس بارہ میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوع مروی نہیں لہذا حضرت عمرؓ کا یہ جواب قیاس سے تھا اور چونکہ جواب کا ماخذ نہ آپ نے بیان فرمایا نہ سائل نے پوچھا بدون دریافت دلیل قبول کرلیا تو یہی تقلید ہے پس جواز قیاس و تقلید حضرت عمرؓ کے فعل سے بھی ثابت ہوا۔ اسی طرح

بروایت مالکؒ ابوایوب انصاری حج کے لئے نکلے۔ راستہ میں اونٹنیاں گم ہوگئیں اور حج کا وقت نکل جانے پر پہنچے۔ حضرت عمرؓ سے سارا قصہ بیان کرکے مسئلہ پوچھا۔ انہوں نے فرمایا کہ افعال عمرہ ادا کرکے احرام کھولدو اور اگلے سال حج کرکے میسر شدہ قربانی دیدو۔ اس سے واضح ہے کہ جو صحابہ اجتہاد نہ کرسکتے تھے وہ مجتہدین صحابہ سے استفتار کرکے اس کی تقلید کرتے تھے چنانچہ حضرت ابوایوب انصاری نے حضرت عمر سے صرف حکم سن لیا اور دلیل کی تحقیق نہیں کی جو تقلید کا حاصل ہے یہی صورت تابعین میں بھی بکثرت پائی جاتی ہے۔ جیساکہ کتب احادیث سے مزاولت رکھنے والے جانتے ہیں اس سے صاف واضح ہے کہ قرون خیر میں اجتہاد و تقلید دونوں رائج تھے اور دونوں کے افراد و اشخاص الگ الگ تھے۔ یہ اگر اس کی دلیل ہے کہ ہر کس و ناکس کے لئے اجتہاد جائز نہیں تو اس کی بھی دلیل ہے کہ ان تمام کس و ناکس کے لئے تقلید کے سوا چارہ کار بھی نہیں۔

اجتہاد و تقلید کی حدود نیز اس کی بھی واضح دلیل ہے کہ شریعت نے امت میں بیک وقت اجتہاد و تقلید دونوں کی ضرورت محسوس کی جس سے واضح ہے کہ شریعت نہ تو اجتہاد بلا تقلید چاہتی ہے اور نہ تقلید بلا اجتہاد۔ اور یہی اس کی جامعیت اور عدل و اعتدال کا تقاضہ بھی ہے، ورنہ اجتہاد بلا تقلید افراط تھا۔ اور تقلید بلا اجتہاد تفریط تھی۔ عقل کا مقتضا یہی تھا کہ دونوں ہوں اور اپنی اپنی حدود میں۔

Marfat.com

پھر ساتھ ہی اس اجتہاد و تقلید کا شریعت ایک نظم بھی چاہتی ہے کہ مقلدین کی اکثریت مجتہدین کی مطیع رہ کر اپنے دین کی حفاظت کرے جس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت اسلام چونکہ کمال اعتدال اور جامعیت کی شان رکھتی ہے اور اسی لئے یہ امت بھی اعدل الامم اور جامع اقوام ہے جس کا لقب ہی قرآنی زبان میں امت وسط ہے اس لئے منشاء شریعت یہ ہے کہ امت میں ہر ایک کام جامعیت کے ساتھ اجتماعی رنگ میں ہو اور یہ اجتماعیت نظام لئے ہوئے ہو۔ خواہ وہ نظام سیاسی ہو خواہ دینی اس انداز کا ہو کہ نہ اس میں تشتت اور پراگندگی ہو جو بدنظمی ہے اور نہ جمود و استبداد ہو جو اجتماعیت اور جمہوریت کے منافی ہے۔ اس لئے اس نے امت کے سیاسی اور دینی دونوں نظاموں میں یہی معتدل صورت قائم کی ہے۔ مثلاً امت کے سیاسی نظام میں ایک طرف تو امارت رکھی تاکہ قوم میں فوضویت اور لامرکزیت نہ آنے پائے جو پراگندگی اور بدنظمی کی روح ہے۔ اس سے تو حکومت میں شخصیت قائم ہوئی۔ ادھر اس امارت کے لئے شوریٰ لازم قرار دیا تاکہ امیر میں استبداد کبھی نہ پیدا ہو سکے اور قوم کے اجتماعی فکر کے قوائے معطل اور بے کار نہ ہوں۔ اس صورت سے قوم میں جمہوریت باقی رہے۔ پس اسلامی امارت میں نہ تو ایسی شخصی حکومت ہے جس میں جمہور کی کوئی مداخلت نہ ہو اور نہ ایسی جمہوریت ہے کہ وہ لامرکزیت کی حد تک پہنچ کر امیر کو معطل اور بے کار بنا دے۔ اور عوام بھی اس پر حکومت کرنے لگیں پس امیر کی شخصیت

اور آمریت سے تو قوم کی طوائف الملوکی اور پراگندگی دفع کی۔ اور قوم کی خود رائی تشکیل سے امیر کے استبداد کی روک تھام کردی۔ اس طرح شخصیت اور جمہوریت دونوں کو ایک معتدل درجہ کے ساتھ تو امت کے سیاسی نظام میں شامل کر دیا گیا یعنی دونوں کے مضر پہلوؤں کو نکال پھینکا اور دونوں کے نافع پہلو اختیار کر لئے گئے جو کمال اعتدال ہے ٹھیک اسی طرح امت کے دینی نظام میں شریعت نے نص نہ ہونے کی صورت میں نہ تو عام افکار کو اس درجہ آزاد چھوڑا کہ امت کا ہر شخص مجتہد ہو اور کتاب وسنت میں ہر کس وناکس کے آراء وقیاسات کا دروازہ کھل جائے۔ اور نہ اس امت کو ایسی تقلید جامد میں چھوڑا کہ اس کے قوائے فکر و اجتہاد سرے ہی سے معطل ہو جائیں۔ بلکہ ایک طرف تو جنس اجتہاد کو باقی رکھا جس کی انواع حسب اقتضاء زمانہ آتی اور مختتم ہوتی رہیں گی تاکہ امت کے قوائے فکر و تدبر سست نہ ہونے پائیں۔ اور ایک طرف تقلید کو قائم رکھا تاکہ عامی و ناواقف اپنی اپنی رائے کو دین کا لباس پہنا کر سارے دین ہی کو آراء وقیاسات کا مجموعہ نہ بنا دے اور اس طرح دین میں تشتت و پراگندگی کے جراثیم نہ پھیل جائیں۔ پس امت کے علمی تشتت کو تقلیدی سمع وطاعت سے رفع کر دیا اور تقلیدی جمود کو شان اجتہاد وتحقیق سے دفع کیا اس طرح اجتہاد و تقلید کے مضر پہلوؤں سے بچا کر امت کو درمیان کے معتدل نقطہ پر قائم فرما دیا۔ جس میں نافع پہلو سب قائم ہیں چنانچہ امت اگر مقلد بھی ہے تو وہ اس تقلید میں محقق بھی ہے

Marfat.com

اور اگر وہ اجتہادی فکر بھی رکھتی ہے تو اس میں اسوۂ سلف کی مقلد بھی ہے غرض اس اعتدالی درجہ کا یہ اثر ہے کہ ان کے اجتہاد میں تقلید اور تقلید میں شان تحقیق نمایاں ہے۔ اس لئے نہ تو تقلید کو ایک مستقل شریعت بنا کر اس سے جنس اجتہاد کی تردید ہی کوئی موزوں فعل ہو سکتا ہے اور نہ اجتہاد کو ایک مسلک عام مان کر اس سے تقلید ہی پر رد و انکار کوئی خوبی قرار دی جا سکتی ہے۔

اجتہاد کی ایک نوع ختم ہو چکی ہے اور اس کی واضح دلیل

باقی یہ میں عرض کر چکا ہوں کہ اجتہاد کی وہ نوع جو استنباط علل اور اجتہاد فی الدین سے تعلق رکھتی ہے آج اس لئے نہیں پائی جاتی کہ اس کی ضرورت باقی نہیں ہے ائمہ نے اسے اس حد تک مکمل کر دیا ہے کہ آئندہ اس سے نفع اٹھانے کی صورت تو باقی رہ جاتی ہے لیکن اس میں مزید تلاش و تحقیق کا کوئی موقعہ باقی نہیں رہتا کیونکہ یہ ایک قدرتی اصول ہے کہ جو مقصد دنیا میں مکمل ہو جاتا ہے اس کی متعلقہ قوت بھی ختم کر دی جاتی ہے دین کی بنیادیں دو ہی ستونوں پر قائم تھیں روایت اور درایت روایت کا تعلق حافظے اور درایت کا تعلق فہم سے۔ اوائل اسلام میں جبکہ اسلام کا روایتی حصہ مکمل ہو رہا تھا حق تعالےٰ نے محدثین کو جو مخصوص حافظہ عطا فرمایا کہ آج اسے بجز کرامۃ اور خرق عادۃ کے کسی دوسرے لفظ سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ ایک ایک محدث کو لاکھوں کی تعداد میں حدیثیں یاد ہوتی تھیں اور نہ صرف متون حدیث بلکہ مع اسانید رجال اور نہ صرف

رجال کے اسماء بلکہ ان کی سوانح اور صفات بھی از بر ہوتی تھیں جیسا کہ کتب طبقات سے واضح ہے۔ انہیں سینوں سے وہ سفینے مدون ہوئے جو آج کتب حدیث کی صورت میں ہمارے سامنے ہیں جب دین سینوں کے ذریعہ سے سفینوں میں منضبط ہو گیا اور محض حفظ پر مدار نہ رہا تو قوت حافظ قدرتی عوامل کے ماتحت گھٹنی شروع ہوئی اور آج اس حد پر آگئی کہ اگر ہم روزانہ کی معاشرتی زندگی میں نوٹ بک اور ڈائری جیبوں میں نہ رکھیں تو کاروبار کا صفر ہو جائے۔ پس جس حد تک اس محیر العقول قوت حافظ کا کام پورا ہو گیا جو اس امت کو بطور اعجاز کے دی گئی تھی تو قوت کی وہ نوع بھی قدرتی طور پر ختم ہو گئی گو جنس حافظ آج بھی موجود ہے جس کی باقی ماندہ نوعیت مناسب وقت کام کر رہی ہے۔

دور روایت کے بعد اسی طرح جبکہ اسلام کا درایتی حصہ مکمل ہوتا شروع ہوا اور روایتوں سے دین کو استنباط کر کے مبوّب اور مفصل کرنے کی نوبت آئی تو حق تعالیٰ نے اس امت میں وہ وہ ارباب درایت وفقہ اور ائمۂ اجتہاد پیدا کئے کہ ان کے مصفا ذہنوں کا سرعت انتقال ونفوذ ان کے حیرتناک استنباطات اور ان کے فقہ نفس کے عجائبات بھی خرق عادت ہی کی صورت سے دنیا میں ظاہر ہوئے انھوں نے نہ صرف مسائل ہی مستنبط کئے بلکہ وجوہ استنباط بھی علیٰ وجہ البصیرۃ ظاہر کیں۔ کیفیت استنباط پر بھی روشنی ڈالی۔ پوری شریعت کی جزئیات کا ان کی کلیات سے ارتباط بھی معلوم کیا اور اس ربط کے واسطے سے

ہزاروں نئے مسائل کلیات سے اور ہزارہا علل کلیہ جزئیات سے استخراج کیں جس سے پوری شریعت شاخ در شاخ ہو کر ایک ہی شجرہ متصل واحدشئے دکھائی دینے لگی۔ اور یہ سب کچھ اس شان سے ہوا کہ ارباب فہم آج ان حضرات کی رسائی فہم پر انگشت بدنداں ہیں اور اسے ان کا کوئی اکتسابی کارنامہ نہیں بلکہ محض وہبی عمل کہنے پر مجبور ہیں جس کے لئے خدا نے انھیں منتخب کرلیا تھا۔ جب دین کا یہ فقہ اپنی مکمل صورت میں آگیا امہات مسائل حقیقی تنقیح کے بعد باب وار مرتب ہوگئے اور ائمۂ تفقہ کے سینوں سے نکل کر سفینوں میں بھی مدوّن ہوگئے تو ان کی قدرتی عوامل کے ماتحت وہ خاص قوت فہم بھی گھٹنی شروع ہوگئی کہ اب اس کی ضرورت باقی نہ رہی تھی اور رفتہ رفتہ زمانہ آج اس درجہ پر پہنچ گیا کہ جدید استنباط تو بجائے خود ہے مستنبط شدہ مسائل کے مخفی رشتہ کو جو متعلقہ کلیات سے قائم ہے بلکہ جزئیات و کلیات کے سلسلے کے تسلسل اور صورت انسلاک کو بھی پوری طرح سمجھنے کا عامۂ خلائق میں فہم باقی نہیں رہا ہے۔ اس لئے اجتہاد کی وہ نوع بھی باقی نہیں رہی جس کا تعلق استخراج علل و استنباط مسائل سے تھا کہ یہ ضرورت زمانہ کے پوری کرکے ختم کر دی اور اس بنا پر وہ قوت بھی مضمحل ہوگئی۔

ختم شدہ اجتہاد کے استعمال کے نتائج بد

اس فقدان قوت کے بعد بھی اگر مدعیان زمانہ کو اجتہاد کی اس نوع میں آزادی مل جائے جس کے لئے لوگ تڑپتے ہیں تو قطع نظر استنباطِ مسائل کی ضرورت و عدم ضرورت

کے فساد مذاق غلبۂ ہواؤ ہوس اور جذبۂ خود مختاری کے ماتحت ہر ایک
فاضل ہر ایک گریجویٹ ہر ایک وکیل۔ ہر ایک بیرسٹر۔ ہر ایک ایڈ
جو چند پیسوں میں لوگوں کا کچھ وقت خرید سکتا ہے بلکہ ہر ایک خواندہ
ناخواندہ مجتہد عصر ہو گا۔ اور اجتہادات کے ایسے ایسے انوکھے نمونے
دنیا کے سامنے آئیں گے کہ اسلام کی اصلی شکل پہچاننی بھی مشکل ہو جائے گی
چنانچہ حسب مضمون الاقتصاد ایک شخص کہے گا کہ جس طرح سابق مجتہدین
نے نصوص کو کسی علت سے معلول سمجھا اور بسا اوقات ظاہر نص کو چھوڑ
کر باطنی علت پر عمل کیا اور کرایا مجھے بھی اس کا حق ہے لہذا میرے نزدیک
مثلاً وضوء کا حکم معلل ہے جس کی علت یہ تھی کہ عرب کے اکثر لوگ اونٹ
بکریاں چرالتے تھے ان کے ہاتھ پیر ان جانوروں کے بول و براز کی چھینٹو
سے آلودہ ہو جاتے تھے وہی ہاتھ منہ پر بھی لگ جاتا تھا اس لئے ان کو وضو
کا حکم دیا گیا تھا۔ اس لئے اعضاء وضو وہی رکھے گئے جن کی آلودگی عاد
اکثر و بیشتر تھی۔ لیکن ہم ضروریات تمدن کے ماتحت روزانہ غسل کرتے
ہیں محفوظ مکانوں میں کرسی نشین رہتے ہیں اور وہ آلودگی کی علت ہم
میں نہیں پائی جاتی لہذا وضو ہم پر واجب نہیں۔ ایک کہے گا کہ مثلاً
نکاح میں شہود اور اعلان نکاح فی نفسہ ضروری نہیں بلکہ اس علت سے
تھا کہ زوجین میں اختلاف و نزاع کے وقت تحقیق حال میں سہولت ہو
پس جہاں اس کا احتمال نہ ہو وہاں بلا شہود نکاح جائز ہے۔ وغیرہ وغیرہ
جیسا کہ آج کہا جا رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر یہی علل و اسرار دین کے ہونگی

اور ان ہی علل پر احکام مبنی ہوں گے تو ان مجتہدین عصر کی بدولت غریب
اسلام کو تو منہ چھپانے کی بھی جگہ نہ رہے گی کیونکہ اس کا انجام احکام
کی تحریف اجماع کی مخالفت و تخریب نصوص کی تبدیلی ہے اور
اصلی اسلام کا انہدام ہے یہ آج کے اجتہادات کے عریاں نمونے ہیں
جنہیں ہر شخص ادنیٰ تامل سے پہچان سکتا ہے اور بعض نمونے علمی رنگ
کے ہوں گے جن کے اہمال کو خواص پہچان سکیں گے۔ مگر اس قسم کے
اجتہادی مفاسد پیش آنے کی وجہ وہی ہے کہ تکوینی طور پر وہ استخراج
علل کی قوت تو بوجہ انقضائے ضرورت کے ختم ہو چکی ہے۔ اور یہ
اس کا علم کہ کون حکم معلل ہے علت کے ساتھ اور کون تعبدی ہے جس
قوت پر فہم مبنی تھا وہ رفتہ رفتہ زائل ہو چکی ہے۔ پھر بھی اس کا ادعا اور
اوپر سے استعمال ایسے ہی نتائج پیدا کرے گا جو تمثیلاً عرض کئے گئے
ہاں اس خاص نوع کو چھوڑ کر جس نوع کے پردہ میں آج بھی جنس اجتہاد
باقی ہے وہ عام تحقیق و تلاش کتاب و سنت میں تدبر ان کے لطائف
وحقائق کا استخراج ہر زمانہ کے تکوینی حوادث سے تشریعی مسائل کو
تطبیق دے کر مناسب فتویٰ دینا۔ معاندین اسلام کے نئے نئے شکوک
وشبہات کی تردیدات نصوص سے استنباط کرنا اصول اسلام کے
اثبات وتحقیق کے لئے کتاب وسنت سے مؤیدات پیدا کرنا وغیرہ
وغیرہ ہے۔ اجتہاد کی یہ نوع کل بھی تھی اور آج بھی ہے اور ہمیشہ رہے گی
کہ قرآن کی شان لا تنقضی عجائبہ فرمائی گئی ہے جس میں کسی زمانہ کی

تخصیص نہیں۔

پس جس طرح کتب روایت میں آج کسی جدید چھان بین اور رواۃ پر نئی جرح اور تعدیل کی کوئی ضرورت نہیں حسب ضرورت صرف ائمہ فن سے انکی عرق ریزیوں کا ثمرہ پیش کر دینا کافی حجت ہے ورنہ تحصیل حاصل ہوگی۔ اسی طرح کتب درایت میں بھی آج پھر سے اس اجتہاد کی ضرورت نہیں رہی جو کیا جا چکا ہے بلکہ حسب ضرورت ائمہ درایت سے ان کی کاوشوں کے ثمرات کا نقل کر دینا اور اس پر عمل کر لینا کافی ہے۔ وہاں ہم روایت میں تقلید ائمہ پر مجبور ہیں۔ یہاں درایت میں مجبور ہیں۔ گویا نہ نئی حدیث کی ضرورت ہے نہ نئے فقہ کی۔ محدثین نے کوئی روایت نہیں چھوڑی جس کا صحت و سقم کھول کر نہ رکھ دیا ہو۔ فقہاء نے کوئی درایتی احتمال اور بعید سے بعید صورت عمل ایسی باقی نہیں چھوڑی جس کو نکھار کر بدلائل سامنے نہ رکھ دیا ہو اور کسی جویائے عمل کے لئے تشنگی کی کوئی ادنیٰ صورت بھی باقی رہ گئی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا میں نئے سے نئے مسائل پیش آئے اور آرہے ہیں۔ مگر مفتیوں کو فتاویٰ کے لئے اب تک کسی جدید فقہ مرتب کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ اسی فقہ سے جو ایک لا اور قانون کی صورت میں مدوّن ہے اور ان ہی اصول سے جس کے ماتحت یہ فقہی ترتیبات عمل میں آئیں زمانہ کی ساری ضروریات پوری ہوتی رہیں اور ہو رہی ہیں۔ خواہ اس کے منصوص حصہ سے اور خواہ اس کے اجتہادی حصہ سے۔ یہ خود اس کی ایک مستقل دلیل ہے کہ اجتہادی

Marfat.com

دور اپنا کام پورا کر کے منقضی ہو چکا ہے جو لوٹ کر آنے والا نہیں۔

مگر ساتھ ہی یہ بھی ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ اجتہاد فی الدین کا دور اگر ختم ہو چکا تو ہو جائے مگر اس کی تقلید کا دور کبھی ختم نہیں ہو سکتا تقلید ہر اجتہاد کی دوامی رہے گی خواہ وہ موجود ہو یا منقضی شدہ کیونکہ تقلید عین اجتہاد میں نہیں کی جاتی بلکہ اس سے پیدا شدہ مسائل میں کی جاتی ہے اور وہ مسائل آج بھی موجود ہیں اور رہیں گے۔ اس لئے تقلید پر کوئی دور بھی اختتام و انقضا کا نہیں آسکتا۔ خلاصہ یہ کہ جنس اجتہاد و تقلید میں سے کسی کو بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کسی وقت بھی دنیا سے منقطع ہوتے ہیں اس لئے آج بھی وہ دونوں اپنی اسی نوعیت کے ساتھ جس کی تفصیل ابھی عرض کی گئی دنیا میں موجود ہیں کہ دین کی جامعیت تو ان دونوں کے وجود کو مقتضی ہے جبکہ یہ دونوں شرعی چیزیں ہیں اور دین کا اکمال و اتمام ان دونوں کے درجۂ اعتدال کو مقتضی ہے نہ یہ کہ ان دونوں کو ایک دوسرے سے ٹکرا کر ختم کیا جائے بلکہ درمیانی نقطہ پر لا کر دونوں کو قائم رکھا جائے۔ جس کی صورت ابھی عرض کی گئی۔

اختلاف ائمہ باعث رحمت ہے یہاں سے بحث کا ایک اور نقطہ پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ جب اجتہاد شرعی چیز ہے جس میں رائے اور فہم کا دخل ہوتا ہے اور رائیں بتفاوت افہام متعدد اور مختلف ہو سکتی ہیں۔ تو ہو سکتا ہے کہ ایک ہی اجتہادی مسئلہ میں رائیں کئی ہو جائیں اور اجتہادات مختلف رنگوں کے ظاہر ہوں تو کیا ان اختلاف

رائے کا دروازہ کھلنا امت کی تفریق بلکہ تحزیب و تمذہب کا باعث نہ ہوگا
جواب یہ ہے کہ یہ صورت اختلاف نہ فی نفسہٖ مضر ہے نہ دین کے لئے مضر
ہے نہ امت کے لئے مضر ہے۔ بلکہ علم علماء اور پوری امت کے خواص و عوام
کے لئے موجب ترقی اور باعث سود و بہبود ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ
دنیا میں کوئی ترقی بغیر تصادم و تزاحم کے نہیں ہوتی بلکہ ترقی نام ہی دو
متخالف چیزوں کے ٹکرانے کا ہے اس لئے علم کی وسعت بھی بغیر تزاحم
آراء و تصادم افکار کے نمایاں نہیں ہو سکتی۔ ایک حکیم کا مقولہ ہے۔

القلب میت وحیاتہ بالعلم	دل آدمی کا مردہ ہے اس کی زندگی
والعلم میت وحیاتہ	علم سے ہے اور علم انسان کا مردہ ہے
بالبحث والمناظرہ۔	اس کی زندگی بحث و مناظرہ سے ہے

ظاہر ہے کہ بحث و مناظرہ علم کو علم سے ٹکرانے ہی کا نام ہے جس سے
علم کے مختلف و مخفی گوشے کھل جاتے ہیں۔ تکوین الٰہی نے اسی لئے
اسلام کے مقابلہ میں کفر کی طاقتیں کھڑی کیں تاکہ کفر باطل کے جتنے پہلو
سے اسلام سے ٹکرائے اسلام سے اتنے ہی حقانی پہلو نمایاں ہو جائیں
اور انجام حق کا غلبہ سب دیکھ لیں۔ علم کے مقابلہ پر شبہات کا لشکر اسی
نے صف آرا کیا گیا کہ جہل اپنے جس جس حصہ سے علم سے ٹکراتا ہے علم کے
اتنے ہی مخفی گوشے دنیا کے سامنے ہوتے رہیں پھر علم کو علم سے جتنی بھی
ٹکر دی جائے معلومات کے اتنے ہی بوقلموں نقشے کھلتے رہیں۔ شریعت
نے مشورہ کا اصول اسی لئے رکھا کہ رایوں کے تصادم سے منشاء کے موافق

Marfat.com

اور مخالف پہلو کھل جائیں اور بات چھن چھنا کر منقح ہو جائے۔ غرض اگر اصول کے مقابلہ پر اضداد نہ ہوں اور متخالف اشیاء کے سامنے ان کے متخالفات نہ ہوں تو ان کی مخفی حقیقتیں اور قوتیں واشگاف ہو سکتی ہیں۔ اور نہ بے حقیقت اضداد کی قلعی کھل سکتی ہے اس لئے حق تعالیٰ نے دین میں ایک حصہ محل فکر و بحث رکھ کر اجتہاد و تحقیق اور تزاحم آراء کے لئے چھوڑ دیا تاکہ اسلام کا وہ باطنی علم جو وسیع ترین کلیات اور مخفی علل و اسرار پر مشتمل ہے۔ لا تنقضی عجائبہ کی حد تک کھلتا چلا جائے اور امت کے مخصوص دماغوں کی جولانیاں اور قلوب صافیہ کی رسائیاں سارے عالم کے لئے نفع بخش ثابت ہوں۔

ساتھ ہی اسلامی علوم کی جامعیت اور اسی کی ساتھ کتاب و سنت کی ہمہ گیری بھی کھل جائے اس کی مختصر مختصر نصوص میں کتنے کتنے علوم بھرے پڑے ہیں کہ ہر مصفا قلب و دماغ کے لئے اس میں ہر وقت اور وقت کے مناسب علم کا جدید سے جدید سامان تیار رہے جس سے اوتیت جوامع الکلم اور ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیئ کا پورا پورا ظہور ہو جائے۔ ہاں اسی کے ساتھ یہ بھی واضح ہو جائے کہ کتاب و سنت کے بلیغ جملے اور ذی وجوہ فقرے جس قدر بھی شرعی احتمالات اپنے اندر رکھتے ہیں جو قواعد عربیہ اور اصول لسان کے اعتبار سے ان میں سے حقیقتاً پیدا ہوئے ہیں۔ وہ تمام محتملات بعض احتمالات ہی نہ رہیں بلکہ ہر ایک محتمل قابل عمل اور ایک مستقل اسوہ بن جائے اور ہر احتمال کی

طرف جانے والا چل نکلے اور اسے اپنا مسلک ٹھہرائے تاکہ کلام الٰہی اور کلام رسالت پناہی کا کوئی گوشہ بھی مہمل نہ رہے بلکہ کسی نہ کسی امام کے اختیار کر لینے کے سبب وہ امت کے زیر عمل آجائے پس آج اختلاف ائمہ کی بدولت احادیث کا ہر ہر محمل اجتہادی مسائل کی صورت میں معمول ہے اور کلام پیغمبر کا کوئی گوشہ نہیں ہے جو ایک مستقل مذہب اور مسلک بنا ہوا نہ ہو اسی لئے اس اختلاف کو رحمۃ واسعہ فرمایا گیا کہ اس کی بدولت کلام نبوت کا اعمال ہوتا ہے اہمال نہیں رہتا والاعمال اولٰی من الاھمال نیز امت کے لئے اور سہولت بھی بہم پہنچی ہے کہ ہر مذاق کا طبقہ ہر مذاق کے امام اپنے مناسب مذاق علمی پہلو کو لیکر اپنی آخرت سنوار سکتا ہے اس صورت میں اسلام ایک ایسے دریا کی مانند ہوگا جس کا ایک ہی گھاٹ نہ ہو بلکہ متعدد ہوں کہ جو راہ گیر جس جانب سے بھی گذرے سیراب ہو سکے اور اسے کسی ایک ہی گھاٹ کی طرف گھوم کر آنے کی مجبوری لاحق نہ ہو کہ ہر گھاٹ پر پانی بھی وہی ہے مزہ بھی وہی ہے۔ البتہ سمت اور رخ بدلا ہوا ہے یا ایک عظیم الشان درخت کے مشابہ ہوگا جس کی ہزاروں شاخیں ہوں اور ہر سمت میں ہوں تاکہ جدھر سے بھی کوئی آئے پھل کھا سکے یہ نہیں کہ شاخ ایک ہی ہے اور ہر جانب سے آنے والے کو ناگزیر طریقہ پر ایک ہی سمت خاص پر پہنچ کر پھل سے انتفاع کا موقعہ ملتا ہے۔ یا ایک ایسے عظیم ایوان کی طرح جس میں ہزاروں دروازے ہیں کہ ہر جہت سے آنے والے ہر سمت

Marfat.com

مکان میں داخل ہو سکتے ہیں اور اس کے سامان سے راحت اٹھا سکتے ہیں جو مجبور نہیں ہیں کہ گھوم پھر کر ایک ہی دروازے سے داخل ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ سہولت اختلاف ائمہ ہی کے بدولت امت کو حاصل ہو سکتی تھی اس لئے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ اختلاف ائمہ اصول کا نہیں بلکہ اتحاد اصول کے ساتھ سمتوں جہتوں کیفیتوں کا اختلاف ہے تاکہ علم کی اس وسعت سے اسلام کی ہمہ گیری اور امت کے لئے عمل کی تیسیر ہو جائے نیز ہر مذاق کے انسان کو اور الوان فہم اس کے مذاق کے مطابق مربی اور سامان تربیت بھی میسر آ جائے۔

بس اس حکمت بالغہ کے ماتحت حق تعالیٰ نے ائمہ اجتہاد میں تعدد بھی پیدا فرما دیا اور ان متعدد حضرات کے مذاق اجتہاد میں الوان کا اختلاف بھی ڈال دیا۔ اصول استنباط بھی مختلف ہو گئے اور ان کے ماتحت مستنبط شدہ مسائل کی لمیات پھر ان لمیات کے ماتحت حکمیات بھی مختلف ہو گئیں اور یہ سارے اختلافات سمٹ کر اس اختلاف ذوق سے پیدا ہوئے جو ائمہ کو قدرت الٰہی نے تکوینی طور پر بخشا تھا اس کا ایک عظیم فائدہ یہ بھی رونما ہوا کہ ان ائمہ کی مختلف شانوں سے نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی مختلف اور متنوع شئون نبوت ولد انکشاف ہوئیں۔ گویا وہ ساری شانیں جو ایک ذات بابرکات نبوی میں مجتمع تھیں اور ان سب کا کوئی ایک امتی انفرادی طور پر تحمل نہیں کر سکتا تھا پوری امت کے راسخین فی العلم پر منقسم ہو کر مختلف رنگوں میں ظاہر ہوئیں

اور وہ بھی اس شان سے کہ ہر شان نبوت نے ایک ایک مجتہد کے ذریعہ ایک مستقل مسلک اور تہذیب کی صورت اختیار کرلی جس پر امت کے کروڑوں افراد چلنے کے لئے تیار ہوئے اور شئون نبوت کے یہ تمام الوان بحیثیت مجموعی ایک صد رنگ گلدستہ کی صورت سے دنیا میں ظاہر ہوئے نظر بریں فقہاء امت کا یہ اختلاف امت کے حق میں نہ صرف غیر مضر بلکہ علماً و عملاً مفید ثابت ہوا۔ فہیم شخصیتوں کے مکنون جوہر کھلے، کتاب وسنت کی بلاغت و جامعیت کے سارے مستور پہلوؤں کا اعلان ہو گیا امت کے لئے عملی آسانیاں بہم پہنچ گئیں پیغمبر کے متنوع علوم کی شانیں واضح ہوگئیں۔ غرض امت پیغمبر دین۔ مذہب سب کے لئے اجتہادی اختلاف اور فروعی تنوع بہر نہج مفید ہی مفید اور رحمت ثابت ہوا۔ اسی لئے شریعت نے کھلے لفظوں میں اس اختلاف کی مدح سرائی کرتے ہوئے اسے رحمت واسعہ کہا۔ ارشاد نبوی ہے۔

اختلاف اصحابی رحمة واسعة۔	میرے صحابہ کا اختلاف بڑی رحمت ہے۔

(رواہ البیہقی فی المدخل عن ابن عباس ورواہ الدارقطنی والدارمی و ابن عساکر عن ابن عمر وضعّہ الحاکم (قائم العلیم مسئلہ امامت)

پھر اسی پر قناعت نہیں فرمائی گئی بلکہ اس پر اجر و ثواب کے وعدے کر امت کو اس کی رغبت دلائی گئی۔ ارشاد نبوی ہے۔

عن عمرو بن العاص انہ سمع	عمرو بن عاص سے روایت ہے کہ

رسول اللہ صلے اللہ علیہ و سلم یقول اذا حکم الحاکم فاجتھد فاصاب فلہ اجران و اذا حکم ثم اجتھد ثم اخطأ فلہ اجر (رواہ البخاری الاقتصاد)

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جب کوئی حکم کرنیوالا حکم کرے اور اجتہاد میں مصیب ہو اس کو دو اجر ملتے ہیں اور اگر خطا ہو جائے تو اس کو ایک اجر ملتا ہے۔

قرآن کریم نے بھی اپنے نظم میں اس اختلاف کی مشروعیت کی طرف اشارہ فرمایا گویا فروعی اختلافات کی اجازت مرحمت فرمائی۔ ارشاد ربانی ہے۔

ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاء ھم البینٰت و اولٰئک لھم عذاب عظیم۔

اور تم لوگ ان کی طرح مت ہو جانا جنھوں نے باہم تفریق کرلی اور باہم اختلاف کرلیا۔ احکام واضحہ پہنچ جانے کے بعد اور ان لوگوں کے لئے سزائے عظیم ہو گی۔

من بعد ما جاء ھم البینات کی قید سے واضح ہے کہ اختلاف مطلقاً مذموم نہیں بلکہ صرف وہی اختلاف مذموم ہے جو دلائل کھل جانے کے بعد کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ ایسا اختلاف یا تو اصول کا اختلاف ہو سکتا ہے کیونکہ اصول خود فی نفسہٖ کھلے ہوئے اور واضح ہوتے ہیں۔ اور یا ان فروع کا ہو سکتا ہے جن کے دلائل واضح ہو جائیں۔ پس اصول واضحہ اور فروع واضحۃ الدلائل میں اختلاف آیت بالا سے مذموم اور ممنوع ثابت ہوا کہ

وہ اختلاف محض نفسانی ہوتا ہے لیکن ان فروع میں اختلاف جن کے دلائل ہی ابھی تک واضح نہ ہوئے ہوں خواہ اس طرح کہ ان کے بارہ میں کوئی نص ہی نہ آئی ہو۔ یا نص ہے مگر ارادہ سے متعارض ایک دوسری نص بھی ہو جن میں وجہ تطبیق صریح اور واضح نہ ہو تو اس قسم کی فروعات میں اختلاف ظاہر ہے کہ وضوح بینات سے پہلے پہلے کا ہوگا اس لئے مذموم بھی نہیں ہو سکتا بلکہ وہ اجتہادی اختلاف ہوگا۔ جو اتحاد اصول کے ساتھ محض فروعاتی ہوگا اور مجبوری ہوگا جسے لسان نبوت پر رحمۃ واسعہ کہا گیا ہے اور جس کی خطا پر بھی اجر کا وعدہ دیا گیا ہے۔ پس ایسے اختلاف کی مشروعیت حدیث کے تو منطوق سے اور قرآن کے مفہوم سے ثابت ہو گئی۔

مسائل فقہیہ کی تدوین مذموم نہیں ہو سکتی بہرحال جبکہ اجتہاد مشروع بھی ہوا اجتہادی اختلافات بھی شرعی اور مطلوب شرعی ٹھیرے تو ائمہ اجتہاد کے ذریعہ ایسے اجتہادی اختلافات کا ظہور نہ بھی نہ قابل ملامت ہو سکتا ہے نہ ایسے مسائل کی تدوین ہی قابل طعن ہو سکتی ہے اگر کسی مجتہد کے تلامیذ اپنے عمل کے لئے اس کے اجتہادات کو ایک جگہ جمع کرلیں گویا بالفاظ دیگر ان شرعیات کے مسائل کی تدوین کرنے لگیں تو آخر اس میں کونسی شرعی قباحت ہے؟ کہ اس پر انہیں قابل سرزنش شمار کیا جائے۔ بس ایسے ہی اجتہادی مسائل کے ایک جگہ جمع شدہ مجموعہ کا نام فقہ ہے جس کو کسی مجتہد کے متوسلین نے باب وار اوراق میں ذخیرہ کر لیا

Marfat.com

پھر یہ نام بھی کوئی اختراعی نام نہیں بلکہ حدیث نبوی سے ثابت شدہ اور اس کے رسول کا تجویز فرمودہ نام ہے جیسا کہ حدیث رب حامل فقہ اور حدیث مثل من فقہ فی دین اللہ اور حدیث من یرد اللہ بہ خیرا یفقھہ فی الدین سے تفصیلی طور پر اس فقہ کی نوعیت عرض کی جا چکی ہے۔

متبعین فقہ کے لقب "اہل سنت والجماعت" کا ماخذ

ہاں پھر چونکہ یہ فقہ مجموعۂ سنن تھا جس میں سنن نبوی تو بطور ماخذ کے شامل تھیں اور سنن صحابہ بطور ماخوذ کے جمع تھیں اس لئے اس میں سنیۃ کا بھی نور تھا اور جماعت صحابہ کا جماعتی نور بھی مجتمع تھا۔ اس لئے عاملین فقہ نے اگر اپنا نام اھل السنۃ والجماعۃ رکھ لیا تو کیا بُرا کیا؟ بلکہ غور کرو تو یہ نام بھی حدیث ہی سے ماخوذ ہے۔ عمرو بن عاص کی روایت میں ارشاد نبوی ہے۔

وان بنی اسرائیل تفرقت	اور بنی اسرائیل بہتر فرقوں میں بٹ گئے
علی ثنتین وسبعین ملۃ و	اور میری امت تہتر فرقوں میں منقسم ہو جائے
تفترق امتی علی ثلث وسبعین	سب فرقے ناری ہوں گے بجز ایک
ملۃ کلھم فی النار الا واحدۃ	کے صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ
قالوا من ھی یا رسول اللہ	وہ فرقہ کونسا ہے؟ فرمایا جس طریقہ پر
قال ما انا علیہ واصحابی	میں اور میرے اصحاب ہیں (اس
رواہ ترمذی (مشکوۃ باب الاعتصام)	پر چلنے والا فرقہ ناجی ہے)

ظاہر ہے کہ اصحاب کے لفظ سے جو جمع لایا گیا ہے جماعت مفہوم ہو رہی ہے اور ما سے مراد طریقہ اور سنت ہے جو پیغمبر اور صحابہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اس لئے فرقۂ ناجیہ کے طریق کا ترجمہ ہوا "سنۃ نبی و جماعۃ نبی" ظاہر ہے کہ جب اہل فقہ کے فقہ میں یہی سنۃ نبی اور جماعۃ نبی جمع ہے اور انہوں نے اس لفظی اور معنوی مناسبت سے اپنا لقب اہل سنت والجماعت تجویز کرلیا تو اس میں کیا برائی کی کہ یہ لقب ان کے حق میں مستوجب ملامت شمار کیا جائے بلکہ اس لقب کی ترکیب پر غور کیا جائے تو ایک اور شرعی حقیقت بھی اس لقب سے واشگاف ہوتی ہے جو دینی جماعت کے جسم کے لئے بمنزلۂ روح کے ہے اور وہ یہ کہ اپنے کو اہل السنۃ والجماعت کہنے والے گویا یہ اعلان کرتے ہوں کہ ہم سنن نبوی کو محض الفاظ حدیث سے اخذ نہیں کرتے بلکہ الفاظ کے ساتھ صحابہ کی شخصیتوں کو ملا کر معانی لیتے ہیں جو حاملان حدیث ہیں۔ کہ حدیث کے فقہ کی طرف محض سفید کاغذ یا سیہ حروف یا خالی الفاظ اشارہ نہیں کر سکتے کہ فقہ ظاہر حدیث نہیں بلکہ باطن حدیث ہے اور یہ سب اس باطن کے ظواہر ہیں باطن علم کی طرف جو ظاہر الفاظ سے مفہوم نہیں ہوتا اگر رہنمائی کر سکتے ہیں تو الفاظ نہیں بلکہ صرف وہ حاملان حدیث جن کی زبانوں پر تو حدیث و قرآن کے الفاظ ہیں اور سینوں میں ان الفاظ کے مخفی حقائق و دقائق ہیں۔ گویا الفاظ کتاب و سنت کے ساتھ صحبت اور معیت

اساتذہ بھی ضروری ہے اگر صحابہ نے حضور کی زبان سے قرآن و حدیث سنا اور ان کے حقائق کو حضور کے سینۂ مبارک سے لیا پھر تابعین نے صحابہ کی زبان سے تو قرآن و حدیث لیا اور ان کے قلوب سے اس کے صفائی و اسرار کو حاصل کیا بل ھو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم۔

تو ہم بھی اس توارث کے ماتحت الفاظ کتاب و سنت تو کتب سے لیتے ہیں اور ان کے حقائق ان روشن ضمیر اساتذہ کے قلوب سے جو خلفاً عن سلف اس باطنی نور کو اخذ کرتے چلے آئے ہیں۔ پس اہل السنۃ والجماعۃ کے لفظ سے طریقہ اور مذہب بھی نکلتا ہے اور طریقہ کے ساتھ اہل طریق کی معیتہ ملازمتہ بھی مفہوم ہوتی ہے جو حقائق کے سمجھنے کا واحد ذریعہ ہے۔ چنانچہ قرآن کریم نے دینی سلسلہ میں تعلیم و تربیت کے بھی دو اصول ذکر فرمائے ہیں ایک کتاب اور ایک استاد گویا کتاب کے ساتھ ایک عالم کتاب رسول ضرور لازم رکھا ہے تاکہ وہ کتاب کے جلی و خفی حقائق سمجھائے بھی اور کر کے دکھلائے بھی چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات	بلاشبہ ہم نے اپنے رسول بھیجے کھلی کھلی
وانزلنا معھم الکتاب و	نشانیوں کے ساتھ اور ان کے ساتھ
المیزان لیقوم	کتاب اتاری اور میزان تاکہ لوگ
الناس بالقسط	عدل کے ساتھ قائم ہوں

اس لئے اہل السنۃ والجماعۃ کا عنوان ایسا جامع عنوان نکلا کہ اس میں دینی تربیت کے ان دونوں بنیادی اصولوں (کتاب اور شخصیت) کی طرف اشارہ ہو گیا جن سے ایک سچی جماعت یا صادق فرقہ کی تشکیل ہوتی ہے کہ اس کے لقب میں طریق اور اہل طریق دونوں پر روشنی پڑتی ہے اس سے واضح ہو گیا کہ جو اہل السنۃ والجماعۃ ہے وہ اہل حدیث اور اہل قرآن بھی ہے کہ یہ کتاب کا مرتبہ ہے، اہل عترۃ بھی ہے کہ یہ شخصیت کا درجہ ہے لیکن ہر اہلحدیث اور اہل قرآن کا اور اہل عترۃ کا اہل السنۃ والجماعۃ ہونا ضروری نہیں کہ ان القاب میں کسی میں فقط کتاب کی طرف اشارہ ہے اور کسی میں محض شخصیت کی طرف۔ پس حدیث میں جہاں بھی مسلمانوں کو اہل حدیث فرمایا گیا جیسے حدیث انس سخاوی سے نقل کی جاتی ہے کہ امیر مسلمانو "انتم اہل الحدیث" سے خطاب کیا گیا ہو یا قیامت میں کیا جائے گا۔ یا کسی حدیث میں مسلمانوں کو اہل قرآن کہا گیا ہے جیسے حدیث علی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ

ان اللہ وتر یحب الوتر فاوتروا	اللہ وتر ہے۔ وتر ہی کو پسند کرتا ہے
یا اھل القرآن۔ رواہ الترمذی	پس وتر پڑھو اے اہل قرآن۔

والنسائی وابوداؤد (مشکوۃ باب الوتر)

یا کسی حدیث میں عترت کے اتباع کی دعوت دے کر گویا انہیں اہل عترت کہا گیا۔ یہ سب اسماء جزوی اور نسبتی ہیں کہ یا مسلمانوں کو کتاب اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، یا سنت نبوی کی طرف یا اصحاب و اہل بیت کی طرف لیکن اہل السنۃ والجماعۃ کا لقب جامع ترین لقب ہے

Marfat.com

جس میں کتاب و استاد دونوں کی طرف بیک دم اشارہ بلکہ صراحتہً موجود ہے درآں حالیکہ اہل حدیث یا اہل قرآن کے القاب والی روایتوں میں اس لقب سے کسی اصطلاحی جماعت کی طرف اشارہ نہیں ورنہ چکڑالوی اہل قرآن اور شیعان اہل عترت کو اپنی حقانیت پر استدلال لے آنے کا کافی موقع مل جائے گا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ ایک نسبتہ محض ہے جو ملابستہ کی وجہ سے فرمائی گئی ہے جیسے جنت میں مختلف دروازوں باب الصلوٰۃ باب الجہاد، باب الریان وغیرہ سے داخل ہونے والوں کو محض ان اعمال یا ان دروازوں کی طرف منسوب ہو جانے کے سبب مختلف القاب سے یاد کیا گیا ہے۔ بعض کو اہل الصلوٰۃ کہا گیا۔ بعض کو اہل الصیام کہا گیا اور بعض کو اہل جہاد۔ یا بعض روایات میں مسلمانوں کو اہل لا الٰہ الا اللہ فرمایا گیا یا بعض احادیث میں اہل قبلہ فرمایا گیا۔ اسی طرح بعض روایات میں انھیں اہل دین کہا گیا۔ ظاہر ہے کہ ان القاب سے فرقے اور مذہبی گروہ مراد نہیں ہیں بلکہ محض نسبتوں کا اظہار ہے جس سے مسلمانوں کی امتیازی شان اور تشریف مقصود ہے۔ نہ کہ عقائد و مسائل کے مختلف گروہوں کی طرف اشارہ فرمانا۔ اسی طرح حدیث میں اہل الحدیث اہل القرآن فرمانے سے اصطلاحی جماعتیں چکڑالوی یا امرتسری مراد نہیں بلکہ نسبتوں کا اظہار مقصود ہے کہ مسلمان کو کتاب سے بھی نسبت ہے حدیث سے بھی ہے صحابہ سے بھی۔ ہے صلوٰۃ سے بھی ہے صیام سے بھی ہے۔ جہاد سے بھی ہے دین سے بھی ہے کلمہ طیبہ سے بھی ہے پس ایک

مسلمان اہل حدیث بھی ہے اہل قرآن بھی ہے اہل عترت بھی ہے اہل صلوٰۃ بھی ہے اہل صیام بھی ہے اہل جہاد بھی ہے اہل دین بھی ہے اہل علم بھی ہے اور اہل لا الٰہ الا اللہ بھی ہے۔ لیکن "ما انا علیہ واصحابی" کا جملہ جس سے اہل السنۃ والجماعت کا لقب مستنبط ہوتا ہے بولا گیا ہے فرقوں کے تذکرہ کے سلسلہ میں اور اس لقب سے ایک فرقہ ہی کی تشخیص منظور ہے جو عند اللہ فرقۂ ناجیہ ہے۔ پس یہ لقب محض نسبت نہیں بلکہ ایک جماعت کا شرعی سرنامہ اور عنوان ہے اس لئے میرے خیال میں اہل سنت والجماعت نے اس لقب کو اپنے لئے اختیار کرکے اپنے کمال تفقہ کا ثبوت دیا ہے کہ مسلک کا لقب بھی منصوص رکھا یعنی فقہ اور اہل مسلک کا لقب بھی منصوص ہی انتخا کیا یعنی اہل السنۃ والجماعت اور پھر لقب بھی وہ اختیار کیا جو لقب ہی کے طور پر حدیث میں مذکور ہوا ہے نہ کہ محض نسبت کے طور پر

فما احسن فقههم واحسن درایتهم پس جس طرح حدیث کی اس نسبت "اہل حدیث" سے اہل قرآن کی نفی نہیں ہوتی اور اہل قرآن کے لفظ سے اہل حدیث کی نفی نہیں ہوتی اسی طرح اہل حدیث کے لفظ سے آخر اہل السنۃ والجماعۃ کے لقب کی یا ان کے مسلک فقہ کی یا اس کے لوازم اجتہاد وتقلید کی نفی کیسے ہو جائے گی اور حدیث کی یہ مراد ہی کب ہے کہ اہل حدیث یا اہل قرآن کے لقب کو بمقابلہ لقب اہل سنت والجماعت استعمال کیا جائے۔ نہیں بلکہ

Marfat.com

سوچا جائے کہ اگر فرقۂ ناجیہ کے لقب (اہل السنۃ والجماعۃ) سے نسبت محض اہل حدیث یا اہل قرآن کی نفی کی جاتی تو موقعہ بھی تھا لیکن نسبتہ محض کے عنوان سے ایک جماعتی لقب کے عنوان کی نفی کے تو کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے جبکہ وہ منصوص بھی ہو۔ بہرحال اہل السنۃ والجماعت بحمداللہ فرقۂ ناجیہ ہے فرقۂ ضالہ نہیں۔ اس کا لقب شرعی ہے بدعۃ نہیں اس کے دستور العمل کا لقب (فقہ) منصوص ہے اختراعی نہیں اس لئے اگر یہ شرعی جماعۃ اپنے شرعی مسلک کے مسائل بنام فقہ ایک جگہ مرتب اور جمع کر دے تو اس میں ملامت کی کیا بات ہے۔ چنانچہ ائمہ مجتہدین کے فقہے مرتب ہوئے اور اپنی اپنی جگہ کروڑوں مسلمانوں کے لئے دستور العمل بنے ہوئے ہیں اور کبھی بھی امت نے ان کو ذریعۂ مطاعن و ملامت نہیں بنایا۔ بلکہ ہر طبقۂ امت کی اس محنت کی قدر کی اور اس سے فائدہ اٹھایا۔ ساتھ ہی اسے قرآنی معجزہ کی نتیجہ سمجھا کہ اس کے ذریعہ سے قرآن کے علوم سربستہ جو اس کے اعجاز کی روح اور وجوہ اعجاز کا اہم جزو تھے کھل گئے اور کتاب و سنت کے جوامع کلم کی اعجازی بلاغت و جامعیت نمایاں ہوگئی۔

تقلید شخصی اختلافی مسائل میں ناگزیر ہے بہرحال جبکہ یہ واضح ہوگیا کہ اجتہاد مشروع، اجتہادیات پر عمل مشروع۔ ان کا مجموعی ذخیرہ فراہم کیا جانا شرعی چیز، اس کا نام رکھنا شرعی بات اور ان سارے اجتہادیات میں غیر مجتہد کے لئے تقلید ناگزیر اور ساتھ ہی یہ کہ ہر

اجتہادی مسئلہ میں دو رایوں کا ہونا ممکن اور دائرۂ شرع میں داخل بلکہ مستحسن اور مطلوب، تو یہیں سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ایسے اختلافی مسائل میں پھر تقلید شخصی بھی ناگزیر طریقہ پر ضروری ہو۔ کیونکہ ایک مسئلہ کی دو متضاد جانبوں میں دائر سائر کبھی رہ ہی نہیں سکتا۔ نہ اعتقاداً نہ عملاً آخر ایک ساعت میں ناسخ و منسوخ۔ راجح و مرجوح۔ اولیٰ غیر اولیٰ۔ حقیقۃ و مجاز۔ مشترک مؤول۔ واجب اور مکروہ۔ فرض اور حرام پر عمل یا اعتقاد کیسے سمجھ میں آسکتا ہے۔ چاروناچار ایک ہی جانب کو اختیار کرنا پڑے گا جس کے معنی یہی ہیں کہ اس غیر مجتہد کو اختلافیات میں کسی ایک ہی مجتہد کی تقلید کرنی پڑے گی۔ حتیٰ کہ اگر ایک مسئلہ میں ایک امام کی تقلید ہو اور دوسرے میں دوسرے کی تو میں کہوں گا کہ جس مسئلہ میں بھی کسی کی تقلید ہوئی ایک کی ہوئی اور وہی تقلید شخصی پھر باقی رہی۔ زیادہ سے زیادہ امام کئی ہو گئے مگر ہر مسئلہ میں امام ایک ہی رہا اور تقلید بھی واحد ہی کی رہی یہ تو نہ ہو کہ اسی ایک مسئلہ میں فلاں کی بھی تقلید ہوئی اور اسی میں فلاں کی بھی۔ تقلیدیں متعدد ہو گئیں امام متعدد ہو گئے مگر جس مسئلہ میں بھی جس امام کی تقلید واقع ہوئی وہ رہی شخصی ہی۔ یا اگر ایک شخص ایک مسئلہ میں صبح کو ایک امام کا مقلد ہے اور اسی مسئلہ میں شام کو دوسرے کا، جبکہ وہ دونوں مختلف الرائے بھی ہوں تو میں عرض کروں گا کہ اب بھی وہ تقلید شخصی ہی رہی۔ کیونکہ جس

اس نے ایک امام کی تقلید کی تو اس صبح کو وہ یقیناً دوسرے امام کے نظریہ سے ہٹا ہوا اور اس کے عمل سے الگ تھا شام کو جب اس نے دوسرا امام اختیار کیا تو یقیناً صبح کا مذہب اور صبح کا امام بھی بدل دیا۔ اس لئے صبح کو تقلید شخصی ہی کی۔ اور شام کو بھی تقلید شخصی ہی رہی خلاصہ یہ ہے کہ اختلافی مسائل میں تقلید شخصی کے سوا عقلاً کوئی چارہ کار ہی نہیں خواہ کوئی طریقہ بھی اختیار کرلیا جائے۔ یہ الگ بات ہے کہ اس تقلید شخصی میں کونسی مذموم ہے اور کونسی مستحسن۔ مگر مختلف فیہ مسائل میں کوئی نوعیت بھی لیجائے تقلید شخصی کے سوا عامی کے لئے اور تحقیق شخصی کے سوا مجتہد کے لئے کوئی چارہ کار نہیں جس کا راز یہ ہے کہ عقلاً آدمی بیک وقت نقیضین میں دائر سائر کبھی نہیں رہ سکتا نیز دین میں شرعاً تناقض ناممکن ہے جو بھی کسی ایک جانب کو اختیار کرے گا خواہ وہ مجتہد ہو جو فقہی نظریہ سے علماً اس کی ایک جانب کو بڑھا ہے یا وہ مقلد ہو جو اعتقاداً وعملاً مسئلہ کی ایک جانب کو اختیار کر رہا ہے ناگزیر ہے کہ اس مسئلہ کی دوسری جانب کو ترک کرے ورنہ وہ اور اس کا دین تناقض کا شکار ہو جائے گا۔ جو عقلاً وشرعاً محال ہے جس کی دین میں کوئی نظیر نہیں ملتی ہاں اس کی نظیریں ملیں گی کہ ایک جانب سے رجوع کرکے دوسری جانب اختیار کرلی جائے تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں پہلی جانب کو ترک کرنا پڑے گا اور وہی تقلید شخصی

یا تحقیق شخصی پھر آجائے گی۔ غرض یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک نقیض کو مانتے ہوئے دوسری نقیض بھی مانی جائے یا ایک کے زیر عمل ہوتے ہوئے دوسری بھی معمول بن جائے۔

تقلید شخصی کونسی مطلوب ہے اور وہ کیوں ضروری ہے

رہا یہ کہ ان ساری شخصی تقلیدوں میں مطلوب کونسی تقلید ہے یا عقلاً اور نقلاً قابل قبول بلکہ قابل وقوع کونسی ہے؟ سو اس کے متعلق اگر انصاف سے غور کیا جائے تو صرف ایک ہی صورت معقول ہوسکتی ہے کہ عمل کے دائرہ میں ایک ہی فقہ کے تمام مسائل پر عمل کیا جانا یا بالفاظ دیگر کل مسائل اجتہادیہ میں ایک ہی امام کی تقلید کیا جانا ضروری ہے کیونکہ علمی نظر میں یہ ناممکن ہے کہ اجتہاد و استنباط میں تقسیم کر کے بعض مسائل میں ایک امام کی اور بعض میں دوسرے کی تقلید کی جا سکے۔ بلکہ جس فقہ کو بھی اختیار کیا جائیگا اسے پورے ہی کو اختیار کرنا پڑے گا۔ ورنہ وہی تناقض محال کسی نہ کسی جہت سے سر پڑ جائے گا۔ بعض مسائل میں جزئیاتی تناقض نمایاں ہوگا۔ بعض میں ان جزئیات کے مبادی اور متعلقات کا تناقض رونما ہوگا اور بعض میں ان جزئیات کے کلیوں اور اصولوں میں تناقض پیدا ہو جائے گا۔ کیونکہ (۱) بعض مسائل اجتہادیہ تو وہ ہیں کہ خود ان ہی میں کھلے طور پر کھلا تناقض ہوتا ہے جسے ایک عامی آدمی بھی پہچان سکتا ہے۔ مثلاً مس مرأۃ (عورت کا چھو دینا) کہ حنفیہ کے یہاں

عورت کو چھو دینے سے وضو نہیں ٹوٹتا اور شوافع کے یہاں ٹوٹ جاتا ہے یا مسِ ذکر حنفیہ کے یہاں ناقضِ وضو نہیں اور شوافع کے یہاں ہے۔ یا خارج من غیر السبیلین شوافع کے یہاں ناقضِ وضو نہیں اور حنفیہ کے یہاں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے جو حکم کے لحاظ سے بھی ہے اور بنائے حکم یعنی دلائل وغیرہ کے اعتبار سے بھی ہے۔ پس ایک عامی آدمی بھی جانتا ہے کہ وہ ان مسائل کی ان دو متناقض جہتوں کو متناقض مانتے ہوئے بیک وقت نہ دونوں پر عمل کر سکتا ہے نہ دو عملوں کے درمیان دائر سائر رہ سکتا ہے۔ کہ دین میں ایسے تناقض کی کوئی بحث اور کوئی نظیر ہی موجود نہیں۔ الا یہ کہ شارع علیہ السلام کی طرف سے دو متناقض باتوں میں سے اختیارِ امت کو دیا گیا ہو ایسی صورتوں میں دو فقہوں یا دو فقیہوں میں دائر سائر رہنا کھلا تناقض قبول کر لینا ہے گویا دو متعارض چیزوں کو بیک وقت حق جان کر قابلِ عمل ماننا ہے جو عقلاً بھی باطل ہے۔ اور شرعاً بھی محال ہے۔ اس لئے ناگزیر ہے کہ اس قسم کے مسائل میں ایک عامی آدمی بھی کھلے طور پر مسئلہ کی ایک ہی جانب کو اختیار کر کے ایک ہی امام کی تقلید پر مجبور ہوگا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ایک مسئلہ کی دو مخالف جانبوں میں سے ایک وقت ایک پر عمل کیا جائے اور دوسرے وقت دوسری پر۔ یا ایک امام اور ایک فقہ کا پابند رہتے ہوئے اسی نوع

کہ کسی ایک آدھ مسئلہ میں دوسرے امام کی تقلید کرلی جائے اور جبکہ اس مسئلہ کی وہ جانب ہی چھوڑ دی جائے گی جو اپنے امام کی اختیار کردہ تھی اور صرف وہی جانب لی جائے گی جو دوسرے امام کی مختار رہے تو اس میں وہ مذکورہ تناقض حکم بھی پیدا نہ ہوا اور ایک امام کی تقلید سے بھی آدمی باہر نہ ہوا کہ بہرحال اکثر و بیشتر بلکہ تقریباً کل ہی مسائل میں بجز اس ایک آدھ مسئلہ کے اپنے ہی امام کی تقلید موجود ہے تو ایسی معدودے چند جزئیات میں دوسرے امام کی تقلید کرنے میں کیا حرج ہے؟ مثلاً ایک حنفی تمام مسائل فقہیہ میں حنفی رہتے ہوئے مفقود کے مسئلہ میں مالکیہ کے مذہب پر عمل کرنے لگے اور حنفیہ کا مسلک اس بارہ میں ترک کر دے تو اس میں وہ تناقض یا جمع بین الضدین کب لازم آیا جس سے بچنے کے لئے دو تقلیدیں غیر معقول سمجھی گئی تھیں؟ لیکن اگر غور سے کام لیا جائے تو وہ تناقض اب بھی موجود ہے اس خاص جزیہ میں نہیں تو اس کے مبادی اور متعلقات میں موجود ہے وجہ یہ ہے کہ ہر ایک امام جب کسی مسئلہ میں کوئی اجتہادی رائے قائم کرتا ہے تو اس کے سامنے اس کے باب کے تمام مسائل کا ایک سلسلہ مستحضر ہوتا ہے اور وہ اپنے مخصوص ذوق اور اصول سے ان تمام مسائل باب میں ایک خاص تناسب محسوس کرتے ہوئے اور اپنے ذوق اجتہاد سے اسی تناسب کو قائم رکھ کر اس باب کے تمام مسائل کی کڑیاں جوڑتا ہے۔ ضروری

Marfat.com

نہیں ہے کہ دوسرے امام کی ذوقی نظر میں بھی مذکورہ تناسب مذہبی رنگ قائم ہو بلکہ وہ تناسب و توازن کا کوئی اور رنگ لئے ہوئے ہو جو اس رنگ سے بالکل جداگانہ ہو۔ اس لئے اگر ایک امام کا مقلد ایسے کسی ایک مسئلہ میں بھی دوسرے امام کی تقلید کرے گا۔ تو یہ خاص مسئلہ نہیں تو اس کے ہم رنگ اور مبادی دوسرے مسائل میں تناقض رونما ہوگا اور اس نئے مقلد کے سر ان متعلقات مسائل کی تقلید بھی لازم آجائے گی جن میں تقلید کا اس نے ارادہ بھی نہیں کیا تھا مفقود کے مسئلہ میں یہی صورت ہے کہ مالکیہ کے یہاں چار سال میں تفریق اس پر دائر ہے کہ ان کے یہاں اکثر مدت حمل ۴ سال ہے اس لئے چار سال تک براءۃ رحم کا انتظار کیا جاتا ہے نیز چار سال کے بعد اعسار بھی موجب تفریق ہو جاتا ہے لیکن فقہ حنفی میں اکثر مدت حمل دو سال سے زائد نہیں اور اعسار موجب تفریق نہیں پس نفقہ کے اعتبار سے ۴ سال پر تفریق کا فتویٰ دیا جانا گویا مدت حمل بھی چار سال مان لینا اور اعسار پر تفریق کا ترتب تسلیم کر لینا ہے حالانکہ یہ حنفی بحیثیت حنفی ہونے کے اکثر مدۃ حمل دو سال مانے ہوئے ہے جس سے ابھی تک منکر نہیں اور اعسار کو موجب تفریق ہی نہیں کہتا پس وہ مسئلہ مفقود کے معانی میں حنفی بھی ہے اور مالکی بھی ہے۔ دو سال کا بھی قائل ہے اور چار سال کا بھی تفریق اعسار کا بھی قائل ہے اور عدم تفریق کا بھی قائل ہے اگر نفس مسئلہ مفقود کے فتویٰ میں وہ گرفتار تناقض نہ ہوا

تو اس کے مبانی اور متعلقات میں ہو گیا جس کے رفع ہونے کی صورت بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ وہ ہر مسئلہ میں حنفی رہے یا ہر مسئلہ میں مالکی بن جائے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ نہ ایک مسئلہ کی دو جانبوں میں دائر رہے نہ ایک مسئلہ کے دو اجتہادی پہلوؤں میں دو وقتوں میں دائر رہا جائے بلکہ دو باب کے الگ الگ مسائل ہیں جن کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہو دو اماموں کی تقلید کی جائے مثلاً فروع صلوٰۃ میں ایک امام کے اجتہاد پر عمل کیا جائے اور فروع حج میں مثلاً دوسرے کے اجتہاد پر تو اس میں بظاہر تناقض کی بھی کوئی صورت پیدا نہیں ہوتی اور تقلید شخصی کی مصیبت سے بھی نجات مل جاتی ہے۔ لیکن غور کیا جائے تو اس صورت میں گو جزئیاتی تعارض نہیں مگر اصولی اور کلیاتی تعارض سے یہاں بھی مفر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ہر امام کے اصول استنباط الگ الگ ہیں جو اس کے فطری مذاق اور افتاد طبع سے سرزد ہوئے ہیں۔ اس لئے وہی رنگ اس کے پورے فقہ میں رچا ہوا ہوتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح شریعتوں میں انبیاء کا رنگ سمایا ہوا ہوتا ہے ایک شریعت جبکہ نبی کے دل و دماغ سے ہو کر ظہور پذیر ہوتی ہے تو نبی کا فطری رنگ شریعت میں جھلکنا ناگزیر ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کی شان جلالی تھی تو شریعت موسوی کے احکام میں بھی تشدد اور شدۃ غالب ہے عیسیٰ علیہ السلام کی شان جمالی اور رافۃ و رحمۃ کی

Marfat.com

تھی تو ان کی شریعت میں بھی لین کا غلبہ ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی شان جامع شئون تھی جن کا غالب رنگ عدل و اعتدال اور رحمت و لبہ تھا تو شریعت محمدی کے ہر ہر مسئلہ میں یہ جامعیت اور مظاہرۂ عدل و رحمۃ بھی نمایاں ہے غرض مذہب کے اصول و فروع میں صاحب مذہب کی فطری ذہنیت کا الگ رنگ اس لئے جھلکنا ضروری ہے کہ یہ تمام الہامی اصول و فروع اسی کی ذہنیۃ کے راستہ سے گذر کر آتے ہیں اس لئے باوجود دین انبیاء کے واحد ہونے کے ہر نبی کی شریعت کا ایک ممتاز رنگ ہے۔ اور اس کے کمالات وکرامات کا ایک خاص لون ہے۔ جو دوسرے کا نہیں۔ اور اس رنگ کے ماتحت اس کے تربیت یافتوں میں بھی وہی رنگ سرایت کرتا ہے جو مقتدائے اعظم کا ہوتا ہے چنانچہ مختلف امم کی شانیں اور آثار و خواص بالکل ممتاز اور باہم متخالف بھی ہیں اور اپنے اپنے نبی کی شانوں کا مظہر اتم بھی ہیں اس کی مثال ایسی سمجھئے جیسے ایک دریا باوجود ایک ہونے کے جس جس خطۂ زمین سے گذرتا ہے اس کی خصوصیات اور وہاں کی ہواؤں کے مخصوص اثرات لیتا جاتا ہے اور اس کے سیراب ہونے والوں کے مزاجوں میں بھی وہی کیفیت سرایت کرتی ہے پس شرائع تکلیفیہ کی طرح یہ شرائع وضعیہ (اجتہادی مسالک) بھی باوجود متحد الاصول ہونے کے جس امام کے دل و دماغ سے گذر کر وجود کا جامہ پہنتی ہیں اسی کا ذوقی رنگ لئے ہوئے ہوتی ہیں اور اسی کے

ذوق سے نکلے ہوئے اصول استنباط سے مستنبط ہوتی ہیں پس اس مجتہد کا پورا فقہ اور فقہ کے سارے ابواب اسی ایک رنگ میں ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں جو انجام کار ان عملی جزئیات کے واسطہ سے اس فقہ کے ہر موقع میں سرایت کرتا ہے گویا اس فقہ کے تربیت یافتوں کی ذہنیت بھی اسی رنگ کی ہو جاتی ہے جو اصل مربی اور ربانی فقہ کی ہوتی ہے مثلاً کسی مجتہد کے مزاج میں توسیع کا غلبہ ہے اور کسی کے مزاج میں احتیاط کا۔ کسی میں شدت ہے اور کسی میں لین۔ کسی میں جمعیت کا غلبہ ہے اور کسی میں جامعیت کا کسی میں دیانات کا وفور ہے اور کسی میں اس کے ساتھ سیاست و نظم اور اجتماعیات کا بھی اعلیٰ شعور ہے۔ کسی میں ظاہریت کا غلبہ ہے اور کسی میں باطنیت کا کسی میں تأسی باسوۃ السلف کا غلبہ ہے اور کسی میں رجحانات سلف کے تتبع و استقرار کا۔ ظاہر ہے کہ جہاں ظاہریت غالب ہوگی وہاں سب سے بڑا مرجح ظواہر روایت ہوں گے اور جہاں باطنیت کا غلبہ ہوگا وہاں سب سے بڑا مرجح بواطن روایت یعنی درایت ہوگی جہاں تأسی کا غلبہ ہوگا وہاں سب سے بڑا مرجح تعامل سلف ہوگا اور جہاں شرعی جمہوریت کا غلبہ ہوگا وہاں سب سے بڑا مرجح سلف کی اکثریت ہوگی۔ بہرحال جس امام کی جو بھی ذہنی خصوصیات ہوں گی وہی اس کے اصول استنباط سے جھلکیں گی اور پھر وہی خصوصیات ان اصول کے ماتحت مستنبط شدہ جزئیات سے بھی مترشح ہوں گی اور ان ہی خصوصیات کا خاص رنگ بالآخر ان افراد کی تربیت کرے گا

Marfat.com

و اس فقہ پر عامل ہوں گے حاصل یہ ہے کہ ایک فقہ کا مقلد بظاہر
جزئیات فقہ کی تقلید کرتا ہے لیکن بنظر حقیقت وہ ان اصول کی
تقلید کرتا ہے جن سے وہ فقہ بنتا ہے اور اسے راہ عمل پر حقیقتاً وہ کلیات
چلاتی ہیں جو ان جزئیات فقہیہ کو بروئے کار لاتی ہیں پس اگر دو فقہوں
پر چلنے والا مثلاً ایسی جزئیات کا انتخاب کرے جو بظاہر ایک دوسرے
سے متعارض نہ ہوں اور دونوں فقہوں کی تقلید ان غیر متعارض جزئیات
میں شروع کر دے تو گو وہ جزئیاتی تناقض میں گرفتار نہ ہو مگر درحقیقت
اس کلیاتی تناقض کا شکار رہے گا جو ان جزئیات کی تشکیل کی ضامن ہیں
اور ان میں رچی ہوئی ہیں اور ظاہر ہے کہ جب وہ اصولاً متناقض اور
ذوقاً متخالف ہیں تو اس مقلد میں بھی یقیناً دو ذوقی رنگ اپنے تناقض
سمیت بھرے جائیں گے اندریں صورت ناگزیر ہے کہ باطنی طور پر اس کے
روحانی مزاج میں فساد پیدا ہو اور وہ متضاد اثرات کی کشاکش کا شکار
ہو کر پراگندہ حال بن جائے۔ اگر فی الحال تناقض مضر ہے اور وہ
جزئیات کو ناقابل عمل بنا سکتا ہے تو وہی تناقض کلیات کو ناقابل
نظر کیوں نہیں بنا دے گا؟ اور جبکہ عمل نظر کے تابع ہے تو بالواسطہ
اس کے عمل میں مفاسد پیدا ہوں گے جو بعد چندے ظاہر ہونے
لگیں گے۔

ائمہ کے اختلاف مذاق سے پیدا شدہ مختلف اصول ائمہ کے

اس اختلاف مذاق کو مثالوں سے واضح طور پر سمجھنے کے لئے اس پر

غور کیجئے کہ مثلاً تعارض روایات کے وقت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا
مذاق اور اس سے پیدا شدہ قوت سند ہے وہ روایات متعارضہ میں
عموماً قوت سند کے معیار سے ترجیح دیتے ہیں پس جس حدیث کی سند
اصول روایت کے اعتبار سے زیادہ مضبوط ہوگی وہ اسی روایت
کو اپنے مذہب کی اساس قرار دے کر دوسری ضعیف السند روایات
کو جو اس کے خلاف ہیں یا ترک کر دیں گے یا مرجوح قرار دیں گے
یا اس کی کوئی توضیح کریں گے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ امام دارالہجرۃ کا
ایسی صورت میں سب سے بڑا اصول تاسی باسوۃ السلف ہے وہ یہ دیکھتے
ہیں کہ ان دو متخالف روایتوں میں اہل مدینہ کا تعامل کس طرف ہے یہ
تعامل جس روایت کے ساتھ ہوگا وہ اختلافی مسائل میں اسی روایت
کو اپنے مذہب کی اساس قرار دیں گے اور بقیہ روایات کو یا ترک
کر دیں گے یا ان کی کوئی توجیہ کریں گے۔ امام احمد رحمۃ اللہ کا مذاق
اور اصولی معیار ایسے اختلافی مواقع پر رجحانات سلف کا تتبع ہے
کہ کثرت سے فتاوی صحابہ وتابعین کس طرف ہیں جدھر بھی یہ صورت
ہوگی وہ اسی روایت کو مذہب کی اصل قرار دے کر بقیہ روایات کا
اسی سے فیصلہ کر دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کا مذاق اور اس سے پیدا شدہ
اصول ایک خاص جامعیت کے ساتھ تطبیق وتوفیق بین الروایات
ہے یعنی وہ ایک باب کی تمام متعارض روایتوں کو جو قابل احتجاج ہوں
بیکدم سامنے لا کر ان کے مجموعہ سے شارع علیہ السلام کی غرض وغایت

Marfat.com

تا پتہ چلاتے ہیں اور نور اجتہاد سے یہ دیکھتے ہیں کہ آخر اس مسئلہ سے شارع کا منشا کیا ہے۔ یہ منشا جس روایت میں زیادہ واضح ہوتا ہے اسی کو مذہب کی اساس قرار دیتے ہیں اگرچہ وہ سنداً کچھ ضعیف ہی ہو اور بقیہ روایات کو اس طرح اس کی غرض و غایت سے جوڑتے چلے جاتے ہیں کہ وہ ساری روایتیں اپنے اپنے محل پر چسپاں نظر آنے لگتی ہیں اور واضح ہوتا ہے کہ تمام روایات میں مسئلہ ایک ہی ہے۔ مگر کسی روایت میں اس کا حکم ہے کسی میں اس کی حکمت ہے اور کسی میں اس کی کیفیت ہے اور کسی میں اس کی کمیت ہے کسی میں اس کی اصلیت ہے اور لمیت ہے اور کسی میں اس کے احوال و عوارض ہیں غرض روایات کو غرض شارع کے سلسلے سے ترتیب وار جوڑ کر انھیں جمع کر دینا امام کا اصل اصول ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ کلام پیغمبر کا ہر گوشہ تا بحد امکان زیر اعمال آجائے زیر اہمال نہ رہے۔

امام ابوحنیفہ کے تفقہ کی چند مثالیں مثلاً صوم سفر کے سلسلہ میں مختلف حدیثیں وارد ہوئیں۔ کسی حدیث سے نمایاں ہے کہ سفر میں صوم افضل ہے افطار سے۔ چنانچہ حمزہ ابن عمرو اسلمی کی روایت ہے کہ جب انھوں نے حضور سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ سفر میں روزہ رکھنا گناہ ہے تو آپ نے فرمایا۔

هي رخصة من الله عز وجل	افطار کرنا اللہ کی طرف سے رخصت
فمن اخذ بها فحسنٌ ومن	ہے جو اسے اختیار کرے گا تو خوبی

احب ان یصوم فلا جناح علیہ (مشکوۃ)
کی بات ہوگی اور جو روزہ رکھنا پسند کرتے تو اس پر کوئی گناہ نہیں

اس حدیث میں افطار کو رخصت فرما کر اس کو حسن فرمایا گیا جس سے واضح ہے کہ عزیمت روزہ رکھنا ہی ہے مگر جائز افطار بھی ہے بعض روایات سے واضح ہوتا ہے کہ افطار افضل ہے صوم سے جیسا کہ حضرت جابر کی روایت میں ہے کسی غزوہ میں بزمانۂ رمضان ہم سب حضور کے ساتھ تھے کہ حضورؐ نے ایک ہجوم دیکھا کہ ایک شخص پر سایہ کیا جا رہا ہے فرمایا یہ کیا ہے؟ عرض کیا گیا کہ ایک روزہ دار کی حالت گرمی سے بہت بگڑ رہی ہے۔ فرمایا۔

لیس من البر الصیام فی السفر (مشکوۃ کتاب الصوم)
سفر میں روزہ رکھنا کوئی خوبی نہیں۔

دوسری حدیث میں ہے جو حضرت انس سے مروی ہے کہ ایک سفر میں ہم حضور کے ساتھ تھے کچھ لوگ روزہ دار تھے کچھ بے روزہ منزل پر پہنچ کر روزہ دار تو بے دم ہو کر گر پڑے اور بے روزہ لوگوں نے کام کئے خیمے گاڑے جانوروں کو پانی پلایا تو حضور نے ارشاد فرمایا

ذهب المفطرون بالاجر (مشکوۃ)
بے روزہ لوگ اجر سمیٹ لے گئے

اور بعض روایتوں سے صوم اور افطار میں تخییر معلوم ہوتی ہے کہ خواہ روزہ رکھ لو خواہ افطار کر لو دونوں برابر ہیں چنانچہ ان ہی حمزہ ابن عمرو اسلمی کی روایت ہے کہ حضور نے ارشاد فرمایا کہ

ان شئت فصم وان شئت فافطر (مشکوۃ) | بحالت سفر چاہے روزہ رکھ لو جی چاہے افطار کر لو۔

امام احمد و اوزاعی نے حدیث انس کو اختیار کر کے کہا کہ سفر میں افطار افضل ہے تو انھوں نے افضلیت صوم اور تخییر کی نفی کر دی بعض افضلیت صوم کے قائل ہوئے تو انھوں نے افضلیت افطار اور تخییر کی نفی کر دی۔ بعض تخییر کے قائل ہوئے تو انھوں نے افضلیت افطار اور افضلیت صوم دونوں کی نفی کر دی۔ اور معیار انتخاب روایات ان حضرات کے یہاں وہی حدیث کی سندی قوت وضعف یا تعامل کی مطابقت وغیرہ ہے۔ لیکن امام صاحب نے اسی تطبیق و توفیق روایات کے ماتحت، تینوں قسم کی روایتوں کو جمع فرما کر سب کو قابل عمل بنا دیا اور کسی ایک جہۃ کی بھی نفی نہیں کی انھوں نے نور اجتہاد اور ذوق تشریع سے دیکھا کہ ان مختلف روایات سے شارع علیہ السلام کی غرض مختلف احوال میں مختلف احکام دینا ہے نہ کہ ایک حکم سے دوسرے کی نفی کرنی ہے۔ پس حدیث تخییر کو تو مساوات فی الجواز پر محمول فرمایا کہ اس سے شارع کی غرض صوم و افطار دونوں کو بلا کراہۃ جائز بتلاتا ہے کہ نفس جواز صوم وجواز افطار میں کوئی تفاوت نہیں اور افضلیت صوم کی روایت کو اصل پر محمول فرمایا کہ بالذات صوم ہی افضل ہے کیونکہ رمضان زمانہ ہی صوم کا ہے اس میں افطار کی طرح بھی اصل نہیں ہو سکتا لہذا اصلی افضلیت صوم ہی کو حاصل رہے گی

جس کو اس روایت سے ظاہر فرمانا مقصود ہے۔ اور فضیلت افطار کی روایت کو عوارض پر محمول فرمایا کہ جب حالت پریشان کن ہو جائے اور روزہ رکھنے میں تعب حد اعتدال سے گذرنے کا خطرہ ہو تو پھر عارضی فضیلت افطار ہی میں ہے پس تخییر ہوئی جواز میں۔ افضلیت صوم ہوئی اصلیت صوم اور وقت میں اور افضلیت افطار ہوئی احوال صائم میں اور ظاہر ہے کہ جب مسافر پر یہی تین احوال آسکتے تھے تو شارع نے تینوں حالتوں کا حکم بیان فرما دیا۔ پس ان تین حالتوں کی تفسیر نے ساری روایات کو ایک نقطہ پر جمع کر کے ان کے تعارض کو اٹھا دیا تخییر بھی باقی رہی۔ افضلیت صوم بھی قائم رہی اور افضلیت افطار بھی ثابت رہی کسی ایک حکم سے دوسرے حکم کی نفی نہ ہوئی۔ پس امام صاحب نے اس علم دقیق سے ساری حدیثوں کو جمع کر کے قابل عمل بنا دیا نہ ان میں اور نہ کسی حدیث میں دور از کار تاویل و توجیہ کی ضرورت پیش آئی۔ یا مثلاً شک صلوٰۃ کے بارہ میں تین قسم کی حدیثیں وارد ہوئیں ایک یہ کہ جب شک ہو جائے کہ کتنی رکعتیں پڑھی ہیں تو نماز کا اعادہ کرنا چاہیے۔

اذا شك احدكم فليستانف (جب کسی کو نماز کی رکعتوں میں شک پڑ جائے تو نماز لوٹا لے۔

دوسری یہ کہ بصورت شک نماز ہی میں تحرّی کرنی چاہیے یعنی اٹکل لگا کر غور کرنا چاہیے کہ کتنی رکعتیں ہوئیں جدھر غلبۂ ظن ہو اسی پر عمل کرنا

Marfat.com

چاہیے چنانچہ عبداللہ ابن مسعود کی روایت میں ہے۔

اذا شك احدکم فی صلوٰتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ الحدیث (مشکوٰۃ)	جب کسی کو تم میں سے نماز کی رکعتوں کے بارہ میں شک پڑ جائے تو اٹکل لگانی چاہیے اور اسی پر (جو اٹکل میں غلبۂ ظن سے دل میں آجائے) نماز پوری کرلینی چاہیے۔

تیسری روایت میں ہے کہ جب شک ہو جائے اور اٹکل سے غلبۂ ظن بھی کسی جانب حاصل نہ ہو کہ تین رکعت ہوئی ہیں یا چار تو جانب اقل کو اختیار کرکے اس پر نماز کی بناء کرو۔ تین اور چار میں اقل عدد تین کا ہوتا بہر صورت یقینی ہوگا اس لئے یقینی جہت لیلو چنانچہ عطاء بن یسار کی حدیث میں ارشاد نبوی ہے کہ

اذا شك احدکم فی صلوتہ فلم یدر کم صلی ثلثا اواربعا فلیطرح الشك و الیبن علی ما استیقن۔ (الحدیث مشکوٰۃ)	جب تم میں سے کسی کو نماز کی رکعتوں کے بارہ میں شک پڑ جائے کہ تین رکعت پڑھی ہیں یا چار تو شک کو چھوڑ جو جانب یقینی ہے (یعنی اقل) اسی پر بناء کرنی چاہیے۔

ان تینوں احکام میں سے ایک ایک کو ایک ایک مجتہد نے اختیار کرلیا ہے۔ بعض نے شک کی صورت میں اعادۂ صلوٰۃ کا حکم اختیار کرلیا ہے تو انہیں قدرتی طور پر تحری (عمل بغلبۂ ظن) اور بناء علی الاقل کی نفی کردینی پڑی ہے جمہور نے تحری اور غلبۂ ظن کا اعتبار کیا ہے۔

تو انھیں استیناف اور بنار اقل کا حکم ترک کر دینا پڑا ہے لیکن جبکہ یہ تینوں صورتیں حدیث میں آچکی ہیں تو امام صاحب نے اسی جمع بین الروایات کے اصول کے ماتحت تینوں حکموں کو بیک دم اختیار کرکے تینوں قسم کی روایات کو جمع فرما دیا اگر عمر میں پہلی بار شک پڑا ہے تو اس کے لئے اعادہ صلوٰۃ کا حکم ہے کیونکہ بار بار کے شک اور اعادہ سے جب شک کا وقوع عادۃً ضروری ہے نماز وبال جان ہو جائے گی جو تیسر دین کے خلاف ہے اور حرج شرعاً مدفوع ہے۔ اور اگر ایک سے زائد بار شک پڑنے لگے تو تحری کا حکم ہے کہ غلبۂ ظن پر عمل کیا جائے اور اگر غلبۂ ظن کسی جانب نہ ہو بلکہ دونوں جانبوں میں شک مساوی رہے تو جانب اقل کو اختیار کیا جائے جو یقینی ہے۔ اس صورۃ میں اعادۂ صلوٰۃ۔ تحری اور بنار اقل تینوں حکم جمع ہو گئے اور روایات میں کسی کا رد اور کسی کا قبول لازم نہ آیا جس کی فقہی روح یہ ہے کہ شک ہو جانے پر اعادۂ صلوٰۃ۔ تحری اختیار اقل کی شکلیں درحقیقت حصول یقین اور دفع شک کے لئے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ بالکل ابتدائی شکل میں جو ایک مرض ناآشنا کی طرح نماز میں طاری ہوئی حصول یقین اعادۂ صلوٰۃ ہی سے حاصل ہو سکتا ہے کہ پچھلی مشکوک نماز ترک کر دی جائے کیونکہ جس کے لئے شک کا مرض ہے نیا ہے وہ ابتداءً ہی اس کے علاج پر کیسے غور کر سکتا ہے۔ ہاں بار بار کے شک میں جبکہ عادۃً اس کی حقیقت

Marfat.com

کھل گئی اور وہ عادت بھی بن گئی تمازہیں رہتے ہوئے بھی اس کا علاج ممکن ہو گیا اور وہ تحری اور اٹکل سے غلبۂ ظن معلوم کر لینا ہے جدھر بھی غلبہ ہو گیا خواہ تین رکعت کی طرف یا چار کی طرف پس امام صاحب کے طریق کے مطابق حدیث کے یہ تینوں احکام ایک دوسرے کی نفی اور تردید کے لئے نہیں رہتے بلکہ مختلف حالتوں کے مختلف احکام بن جاتے ہیں جن میں نہ تعارض ہے نہ تدافع اور تینوں حدیثیں اپنی اپنی جگہ چسپاں ہو کر قابل عمل ہو جاتی ہیں۔ غرض امام صاحب کا ذوق اجتہادیات میں یہ ہے کہ تابحد امکان ہر حدیث زیر اعمال آئے زیر اہمال نہ رہے اس لئے وہ عامۃً متعارض روایات میں سند کی قوت وضعف کے معیار سے ترجیح وانتخاب کی صورت اختیار نہیں فرماتے کہ اس میں کسی نہ کسی جہت سے ترک حدیث یا ترک عمل بالحدیث لازم آ جانا یقینی ہو جاتا ہے۔ اور وہ نہیں چاہتے کہ ضعیف سے ضعیف حدیث بھی ترک ہو جس کی صورت انھوں نے یہی اختیار فرمائی کہ ایک باب کی تمام احادیث سے وہ پہلے شارع کی غرض وغایت کا سراغ لگاتے ہیں اور پھر اسی بنیادی غرض پر تمام احادیث کو دائر فرما دیتے ہیں متعارض روایات میں امام صاحب کی اس تطبیق اور جمع بین الروایات اور دوسرے حضرات ائمہ کی ترجیح وتعلیل روایات کی مثالیں بکثرت ہیں جن سے فقہ حنفی بھرا پڑا ہے نمونہ کے طور پر یہ دو مثالیں جو اس وقت سامنے آ گئیں عرض کی گئیں۔ اس طولانی بحث سے غرض یہ ظاہر

کرنا ہے کہ اصول اجتہاد ائمہ کے فطری مذاق کا رنگ لئے ہوئے ہوتے ہیں طبیعت میں جامعیت ہے تو اصول بھی جامعیت کے وضع ہوں گے۔ طبیعت میں ظاہریت ہے تو اصول میں بھی ظاہریت کا رنگ رہیگا اور طبیعت میں تأسی بالاسوہ کا مذاق ہے تو اصول میں بھی وہی رنگ نمایاں ہوگا اور ان ہی اصول پر مجتہد کا پورا فقہ مرتب ہوتا ہے جس سے متبعین فقہ اور مقلدین کی ذہنی اور عملی تربیت ہوتی ہے پس اصول میں تخالف ہوگا تو مقلد کی ذہنیت پر عملی جزئیات کا اثر بھی متضاد ہی پڑے گا۔ گو ابتداءً اسے کوئی جزئیاتی تخالف اور تضاد محسوس نہ ہو۔ کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ مرعوب میں سامان تربیت اثرانداز نہ ہو۔ یا مثلاً متعارض روایات میں امام صاحب کا ایک خاص اصول یہ بھی ہے کہ وہ کسی باب کی ایسی حدیث کو جو کلیۃً اور ضابطہ عامہ کا رنگ لئے ہوئے ہو۔ اصل قرار دے کر اس باب کے جزئی افعال کو جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوں اور اس کلیہ کے خلاف پڑتے ہوں اس کلیہ کے تابع کرتے ہیں کلیہ کو ان افعال جزئیہ کے سبب توڑتا پسند نہیں کرتے کہ وہ معلوم السبب اور معلوم العلۃ ہے اور افعال جزئیہ واقعۂ حال ہوتے ہیں جن میں کوئی عموم نہیں ہوتا کلیہ کو اصلیت پر باقی رکھ کر ان جزئی واقعات کی کوئی ایسی توجیہ فرما دیتے ہیں کہ وہ اس کلیہ کے مخالف نہ رہیں بخلاف دیگر ائمہ کے کہ وہ ان جزئیات کی محض سندی قوت دیکھ کر ان سے کلیہ

Marfat.com

تخصیص کرنی شروع کر دیتے ہیں مثلاً آداب خلاء کے سلسلہ میں ابو ایوب انصاری کی حدیث میں ایک کلیہ ارشاد فرمایا گیا۔

اذا اتیتم الغائط فلا	
تستقبلوا القبلۃ ولا	جب تم استنجا کے لئے جاؤ تو نہ قبلہ رخ
تستدبروھا ولکن شرقوا	ہو کر بیٹھو اور نہ قبلہ پشت ہو کر لیکن شرقاً
او غربوا۔ (بخاری ومسلم)	غرباً بیٹھو (تاکہ قبلہ بغل میں رہے)

یہ ایک حکم عام ہے جس میں استقبال واستدبار کو کسی مکان کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا کیونکہ یہ حکم عظمت بیت اللہ کے سلسلہ میں دیا گیا ہے تاکہ افعال خسیسہ کے وقت قبلہ کا استقبال واستدبار نہ ہو کہ وہ صورت توہین بیت اللہ ہے اور تعظیم بیت اللہ فی نفسہٖ حسن اور ہر زمان ومکان میں مطلوب ہے چنانچہ حکم کی یہ علت ایک دوسری حدیث میں صراحۃً مذکور بھی ہے۔ ارشاد نبوی ہے۔

اذا اتی احدکم البراز	جب تم میں سے کوئی استنجا کے لئے جائے
فلیکرم قبلۃ اللہ عزوجل	تو چاہئے کہ قبلہ الٰہی کا اکرام کرے
فلا یستقبل القبلۃ۔	اس کا استقبال نہ کرے یعنی قبلہ
(التعلیق الصبیح جلد اول ص۱۹۱)	رخ ہو کر نہ بیٹھے۔

پس جبکہ اکرام بیت اللہ کی علت سے بحالت بول وبراز استقبال واستدبار قبلہ ممنوع تھا اور یہ علت فی نفسہٖ مطلوب ہونے کے سبب کسی قید سے مقید نہ تھی تو امام صاحب نے مذہب کی اساس اس

کلیہ کو قرار دے کر مطلقاً استقبال واستدبار کی حرمت کا فتویٰ دیدیا خواہ مکان ہو خواہ جنگل ہو۔ بحالت قضاء حاجت استقبال قبلہ اور استدبار دونوں ناجائز ہیں جس کے لئے اس حدیث کو بطور ایک کلی ضابطہ اور دستور العمل کے پیش فرمایا۔ مگر اس کلیہ کے خلاف حضور کے کچھ افعال ثابت ہوئے چنانچہ حسب روایت بخاری ومسلم ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت حفصہ کے مکان کی چھت پر حضور کو قبلہ کی طرف پشت کئے ہوئے اور شام کی طرف رخ کئے ہوئے پیشاب کرتے خود دیکھا۔ امام صاحب نے اپنے ذوق خاص سے جن کا ذہن کلی انضباط اور تعمیمات کی طرف زیادہ دوڑتا ہے اس جزئیہ سے متأثر ہوئے بغیر ضابطۂ کلیہ کو اپنی جگہ برقرار رکھا اور اس جزئی واقعہ کی ایسی توجیہات فرمادیں کہ وہ اس کلیہ کے خلاف نہ رہے کیونکہ کلیہ کا حکم جس علت پر دائر ہے یعنی تعظیم بیت اللہ وہ مکان اور صحرا ہر جگہ موجود ہے تو اس کو کسی ایسے جزئی واقعہ سے کیوں توڑا جائے جس کی نہ علت کا پتہ ہے نہ سبب کا۔ لیکن دوسرے ائمہ نے جن کا ذہن تخصیصات کی طرف زیادہ چلتا ہے اس کلیہ کو اہمیت نہیں دی بلکہ امام شافعیؒ نے اس کلیہ کا ہم پایہ جزئیات کو بناتے ہوئے یا اس جزئی واقعہ سے کلیہ سابقہ کی تخصیص کرتے ہوئے فرمایا کہ استقبال واستدبار مکان میں جائز اور صحرا میں ناجائز۔ امام احمد نے فرمایا کہ استدبار ہر جگہ جائز اور استقبال ہر جگہ ناجائز۔ بہرحال یہ اختلاف اسی اصول استنباط کے اختلاف کے

Marfat.com

تابع ہے کہ اور حضرات نے صرف حکم حدیث پر نظر فرمائی اور امام صاحب نے حکمت حدیث پر اور ان سے ظہر حدیث لیا اور امام نے بطن حدیث کو آگے رکھا اور شارع علیہ السلام کا یہ منشاء پاکر کہ اصل مقصود حرمت بیت ہے اسے ہی بنیاد قرار دے دیا اب جو روایت بھی اس کے خلاف آئی اس کی وجہ سے بنیاد کو منہدم نہیں ہونے دیا۔ بلکہ اسے ہی بنیاد سے جوڑ دیا۔ پس ایک مقلد جو اس مسئلہ میں کسی امام کی تقلید کرے گا۔ وہ درحقیقت ان اصول کی تقلید کرے گا جو ان مسائل میں سمائے ہوئے ہیں اور جبکہ ان میں تخالف ہے تو ان کی جزئیات میں بھی ہے۔ یا مثلاً کہیں کہیں امام کسی ایک باب کے اصل موضوع کی روح پر مطلع ہوتے ہیں جو نصوص کتاب وسنت سے ان پر منکشف ہوتی ہے۔ اور اس کو بنیاد قرار دے کر اس باب کی تمام روایات کے انتخاب کا معیار اسی روح کو قرار دیتے ہیں اور خلاف روایات کی ایسی توجیہہ فرما دیتے ہیں کہ اس روح پر کوئی اثر نہ پڑے لیکن دوسرے ائمہ مثلاً اس باب کی روح دوسری سمجھتے ہیں تو حکام میں اختلاف اس روح کے تفاوت سے پڑ جاتا ہے۔

مثلاً صلوٰۃ کے بارے میں جب فعلی اور ترکی حدیثیں آتی ہیں تو امام صاحب اکثر و بیشتر ترکی حدیثوں کو اختیار کرتے ہیں اور فعلی حدیثوں کو ان کے تابع کرتے ہیں۔ جیسے قرأۃ فاتحہ خلف الامام اور ترک قرأۃ فاتحہ کی روایات میں ترک قرأۃ کو رفع یدین اور ترک رفع یدین میں

ترک رفع کو جہر آمین اور ترک جہر میں ترک جہر کو جہر بسم اللہ اور ترک جہر میں ترک جہر کو نمازی کے سامنے سے گذرنے والے کو روکنے کے لئے جمع بین الاشارۃ والتسبیح کی بجائے ترک جمع کو اختیار فرمایا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ امام کے نزدیک نماز میں فعل پر ترک کو یا حرکت پر سکون کو ترجیح ہے۔ شاید اس بناء پر کہ امام کے نزدیک نماز کی بناء سکون پر ہے حرکت پر نہیں اور یہ لطیفہ امام پر آیات و روایات اور نماز کے انداز تشریع سے منکشف ہوا ہو۔ مثلاً نماز کی اصلیت کے بارہ میں قرآن کریم کا ارشاد ہے

وانھا لکبیرۃ الا علی الخاشعین نماز بھاری ہے مگر خشوع والوں پر اور خشوع کی حقیقت سکون ہے جو اولاً قلب میں آتا ہے اور پھر قالب پر پھر اسی کے ساتھ امام نے نماز کی رفتار تشریع پر نظر فرمائی ہو کہ اس میں بھی حرکت سے سکون کی طرف آتے ہیں۔ مثلاً پہلے نماز میں نقل و حرکت جائز تھی بعد میں بعض حدیث سے منسوخ ہوئی اور سکون آگیا پہلے سلام کلام جائز تھا بعد میں بعض حدیث اس سے روک کر سکوت کا حکم دیا گیا۔ پہلے التفات (ادھر اُدھر دیکھنا) جائز تھا بعد میں منسوخ ہو کر اس بارہ میں سکوت پیدا کر دیا گیا۔ اولاً نماز کی حرکات کے ساتھ نماز جائز تھیں بعد میں انھیں منسوخ کر کے نماز میں سکون پیدا کر دیا گیا۔ بہر حال رفتار تشریع حرکت سے سکون کی طرف آنا تھا تو امام کے اس قلب صافی نے جو ایک اساسی رنگ تشریع سے منصبغ اور رفتار شریعت کا محرم راز

یہ اخذ کیا کہ نماز میں اصل چیز سکون ہے لہذا جتنا سکون ترقی کرتا جائیگا نماز کی حقیقت سے انتفاع زیادہ ہوتا جائے گا۔ شارع کی اس غرض کو پیش نظر رکھ کر امام کے نزدیک جب امام کے فعلی اور ترکی امور میں جب اختلاف وتزاحم واقع ہوا تو انھوں نے اسی رفتار اور لون اجتہاد کے ماتحت جانب سکون کو ترجیح دی اور تمام وہ روایتیں اختیار کرلیں جو اس رنگ پر مشتمل تھیں کہ ان کے نزدیک یہی روایات غرض شارع سے زیادہ اوفق تھیں خواہ سنداً وہ کسی درجہ کی ہوں مگر قابل احتجاج ہوں لیکن اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ نے فعلی اور ترکی روایات میں سے عموماً فعلی روایات کو ترجیح دی ہے۔ قراۃ فاتحہ کو اختیار کیا۔ رفع یدین کو ترجیح دی جہر آمین کو منتخب فرمایا۔ جہر بسم اللہ کو اولیٰ کہا۔ وغیرہ وغیرہ جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام ہمام نے نماز کی ہیئۃ کذائی پر غور کرکے اسے فعل سمجھا ہے اور جب وہ از قسم فعل ہے تو اس میں افعال جتنے زیادہ ہوں گے اتنا ہی اس کا حسن بڑھتا جائے گا۔

حج میں اس کے برعکس قصہ ہے۔ امام صاحب نے دیکھا کہ حج کی عبادت ہی حرکت ہے۔ گھر سے نکلنا۔ بیت اللہ کے گرد گھومنا صفا مروہ میں دوڑنا۔ عرفات کا سفر اختیار کرنا۔ منیٰ میں رمی جمار کرنا وغیرہ غرض پوری عبادۃ ایک مستقل سفر اور متعدد انواع حرکات کا مجموعہ ہے پس جتنے بھی افعال اور حرکات زائد ہوں گے حج میں حسن پیدا ہوگا اس لئے

اس عبادت میں ان روایات کو ترجیح دی ہے جو کسی حرکت اور فعل پر مشتمل ہیں بخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ کے انھوں نے حج میں اس کے برعکس جانب سکون اور تقلیل حرکت کی جہت کو اختیار فرمایا ہے۔ شاید اس لئے کہ امام شافعی کے نزدیک حج مظاہرۂ محبت ہے اور محبت کا ثمرہ ربودگی اور ترک ہے، ترک وطن، ترک لباس، ترک زینت، ترک خوشبو، ترک راحت، ترک لذت وغیرہ اس لئے اس عبادت میں جتنے تروک بڑھتے جائیں گے اس کی حقیقت تام ہوتی جائے گی۔ مثلاً قارن کے حق میں امام صاحب کے یہاں دو طواف اور سعی ہے اور شوافع کے یہاں ایک طواف اور سعی ہے۔ وہ تکثیر فعل کی طرف گئے اور یہ تقلیل فعل کی طرف اس قسم کی صدہا مثالیں کتب فقہ سے ستیاب ہوسکتی ہیں۔ بہرحال خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کی غائر نظر ہمیشہ اصول اور تہ کی طرف دوڑتی ہے اور وہ ہر مسئلہ کی لِم اور اس کی اندرونی بنیاد تک پہنچ کر غرض شارع کا پتہ چلاتے ہیں۔ اسی باطنی غرض اور حکمت کے معیار سے روایات کے احکام کے درجات قائم کرتے ہیں اور ان میں تطبیق و توفیق دیتے چلے جاتے ہیں اس لئے ان کے فقہ میں کلیات تعمیمات اور ہمہ گیری بہت زیادہ ہے۔ دوسرے حضرات حکم دیکھتے ہیں اور اسی کو اصل قرار دے کر روایات پر نظر کرتے ہیں تو احکام میں تعدد اور تکثیر تو زیادہ ہوتی ہے مگر انضباط تسلسل اور ترتیب اس طرح کی نہیں آتی کہ ہر ہر جزیہ کسی نہ کسی اصل سے جڑا ہوا نظر آئے اور

ہر ہر حکم کسی نہ کسی حکمت سے مربوط دکھائی دے۔ ظاہر ہے کہ تسلسل اور ترتیب میں انضباط ہوتا ہے اور دوسری صورت میں تکثیر احکام اسی لئے فقہ حنفی میں ترتیب و تسلسل اور جامعیت و اجتماعیت کا رنگ غالب ہے اور دوسرے فقہوں میں تکثیر احکام اور تکثیر جزئیات کا رنگ غالب ہے اور کلیاتی دائرہ محدود ہے ظاہر ہے کہ جب یہ مخصوص رنگ کے اصول اپنے اپنے فقہ کے تمام ابواب اور ساری ہی اجتہادی فرع میں رچے ہوئے ہوں گے گویا ایک فقہ کے سارے مسائل کی تشکیل یہ ایک ہی رنگ کے اصول کریں گے تو اس پورے فقہ کا ایک مزاج قائم ہو جائے گا جو اپنے امام کے ذہنی مزاج کے مطابق ہوگا۔ پھر وہی ذہنی مزاج ان کا بھی بنے گا جو اس فقہ کی تقلید کریں گے کیونکہ مربوب کی ذہنیت مربی ہی کی ذہنیت سے بنتی ہے اس صورت میں دو فقہوں کی جزئیات کتنی ہی غیر متبائن ہوں اور بظاہر سطح تناقض سے کتنی ہی بعید ہوں مگر یہ ذوقی الوان اور اصول استنباط کا تناقض ان میں رچ کر انہیں اصولی طور پر متضاد بنا دے گا۔ اور یہ میں عرض کر چکا ہوں کہ تقلید حقیقتاً جزئیات کے پردہ میں ان اصول کی ہوتی ہے جو ان جزئیات کو پردۂ ظہور پر لاتے ہیں اور وہ متعارض ہیں تو وہی تضاد کا تضاد پھر باقی رہا۔ جزئیاتی نہ سہی کلیاتی سہی اور جبکہ یہ اصول و کلیات ہی اصل میں محل تقلید ہیں تو خواص کی نظر میں یہ تضاد اس تضاد سے اشد ہوگا جو جزئیاتی تھا کہ جزئیات تقلید کے بارہ میں اصل ہی نہیں۔ یہ

اصول ہی اصل تھے اور اصل کا فساد فرع کے فساد سے عقلاً و شرعاً مہلک تر ہوتا ہے۔ پس ایسے اصولی اختلاف کے ہوتے ہوئے دو فقہوں کی بیک دم تقلید کیا جانا اور بالحاظ دیگر ایک فقہ کی تربیت کے ہوتے ہوئے دوسرے فقہ کی تربیت کا رنگ اس پر چڑھایا جانا علاوہ تربیت کی دو عملی اور تضاد حالی کے ہر مذہبی امام کی تربیت کو ناقص اور نکما بنا لینا ہے مثلاً اگر امام ابو حنیفہ ان ہی اصول استخراج پر نماز کے ذریعہ سکون اور حج کے ذریعہ حرکت کا ذوق عامل فقہ میں راسخ کرنا چاہتے ہیں اور شافعی اس کے برعکس اور اس ہرجائی مقلد نے نماز حنفی اصول پر پڑھ کر حج شوافع کے طریق پر کر لیا تو ذوق حرکت اسے کسی طرف سے بھی نہ مل سکے گا کیونکہ اس کی نماز تو ساکن رہی حنفی اصول پر اور حج ساکن رہا شافعی اصول پر حالانکہ جو امام اپنے ذوق اجتہاد سے اس میں نماز کا سکون پیدا کرنا چاہتا تھا وہ اسی ذوق سے اس میں حج کی حرکت بھی راسخ کرنا چاہتا تھا۔ کہ اس مجموعہ ہی سے اس کے نزدیک مقلد کی ذہنیت میں صحیح توازن پیدا ہو سکتا تھا اور اسی میں اس کی روحانی فلاح تھی لیکن جبکہ اس مقلد نے آدھی تربیت ایک سے کرائی اور آدھی ایک سے اور وہ بھی دونوں جانبوں کے سکون عبادت ہی کی جہت سے لی تو اول تو کسی امام کے رنگ پر بھی اس کی تربیت مکمل نہ ہوئی اور جتنی ناقص بھی ہوئی وہ بھی روحی مقام کی صرف ایک ہی جانب پر مشتمل رہی گویا یہ مقلد ناقص بھی رہا اور ایک جہت سے سمجھنے

Marfat.com

سے بھی خالی رہا اور ویسے کلیاتی تضاد حالی کا شکار بھی ہو گیا جو اسکے فساد مزاج کا پورا پورا سامان ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک مریض یونانی طبیب کا علاج کراتے ہوئے بعض دوائیں ڈاکٹری بھی استعمال کرنے لگے ظاہر ہے کہ دواؤں میں کوئی تعارض نہیں لیکن دواؤں کے مخفی سلسلے میں جس کو روشِ علاج اور طریق تدبیر کہنا چاہیئے اصولی تعارض ضرور موجود ہے۔ جو مریض کے مزاج کو فاسد کر دینے کے لئے کافی ہے کیونکہ ڈاکٹر اپنے اصول اور روش علاج کے ماتحت مثلاً مریض کو دودھ کی تاکید کرے گا اور طبیب اپنی روش فن کے لحاظ سے روکے گا۔ ڈاکٹر مثلاً پھلوں کا استعمال ضروری قرار دے گا اور طبیب اس سے مانع آئے گا۔ ڈاکٹر ایک غذا تجویز کرے گا طبیب اس کے خلاف دوسری۔ غرض ایک جزوی دوا کے استعمال میں تو بظاہر کوئی حرج محسوس نہیں ہوتا تھا مگر یہ دوا جس مجموعی روش اور جن ڈاکٹری اصول کے نیچے آئی ہوئی ہے وہ یقیناً اس روش و اصول کے معارض ہیں جو طبِ یونانی کی دواؤں کی پشت پر ہیں اس لئے ایک جزوی دوا کے راستہ سے یہ اصولی تعارض مریض پر متضاد آثار ڈالے گا اور مریض اس حالت میں زیادہ دن اپنی خیر نہیں منا سکے گا۔ مگر اس مخفی مضرت کو عوام نہیں صرف اطباء ہی پہچان سکتے ہیں جن کے قول پر اعتماد کرنے کے سوا مضرت سے بچنے کی کوئی صورت نہیں۔

عدم تقلید یا تلفیقین میں دائر سائر رہنے کے چند واضح مفاسد ہیں

ہی اس پر بھی غور کیجئے کہ اس ہرجائی پن اور نقیضین میں دائر رہنے کی عادت
کا طبعی اثر ایک دوسری نوعیت مفاسد کی یہ ہوگی کہ یہ شخص کئی کئی اماموں
اور مفتیوں کی طرف رجوع کرتے رہنے کی حالت میں اپنے نفس کے لئے
سہولتیں تلاش کرنے کا عادی ہو جائیگا کہ جدھر سہولت دیکھی ادھر ہی سے
فتویٰ لے لیا اور ادھر ہی کا مقلد بن گیا اس صورت میں گویا یہ تقلید غیر
معین غلبۂ ہوا و ہوس کے ماتحت اس کی مطلب برآری کا ایک آلہ اور
حیلہ ہو گی وہ ان کئی ائمہ کے پردہ میں درحقیقت مقلد اپنے نفس کا
ہوگا۔ جس کے سامنے طاعتِ حق نہ ہو گی بلکہ صرف اپنی راحت و سہولت
اور نفسانی شہوت مثلاً ایک شخص نے وضو کیا اور پھر خون نکلوایا جس
سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک وضو ٹوٹ گیا تو اس نے کہا کہ میں
امام شافعی کا فتویٰ لیتا ہوں کہ خون نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ اس
کے بعد عورت کو شہوت سے ہاتھ لگایا جس سے امام شافعی
کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے تو اس نے کہا کہ میں امام ابوحنیفہ کا
فتوے لیتا ہوں کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور بلا تجدید وضو، نماز
پڑھ لی چونکہ اس شخص کا وضو بالاجماع ٹوٹ چکا ہے گو سبب مختلف
ہوئے اس لئے اس کی نماز سب کے نزدیک باطل ہوئی۔ مگر یہ
اپنے نزدیک پھر بھی اپنے کو متوضی اور مصلی سمجھ رہا ہے جس سے علاوہ
خرق اجماع کے مفسدہ کے اس شخص کی اس ساری تحقیق اور تقلید
کا حاصل حظ نفس اور مطلب برآری کے سوا کچھ نہ نکلا گویا اس کا دین

Marfat.com

ہیں ایک نبی کی شریعت پر عمل کرتے ہوئے دوسری شریعت اور نبی کو حق جاننے کے باوجود اس پر عمل کرنے کی خاص طور سے ممانعت فرمائی گئی ہے ادب تو اتنا کہ ایک نبی اور اسکی شریعت کے انکار پر پورا دین حبط لیکن احتیاط اس پر کہ اس سچے نبی کے ایک جزیہ پر بھی بلا اجازت نبی زمان عمل ناجائز اور ممنوع جس کا راز یہی ہے کہ ہر شریعت کی تربیت کا رنگ جدا جدا ہے نفس میں ان کے متضاد آثار پیوست ہونے سے اس نفس کی ہلاکت ہے نہ کہ تقویت چنانچہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور کے سامنے یہ خیال ظاہر کیا کہ یہود کی بعض باتیں ہمیں بڑی اچھی معلوم ہوتی ہیں اگر اجازت ہو تو لکھ لیا کریں تو حضور نے ارشاد فرمایا۔

اتتھوکون انتم کما تھوکت	کیا تم اپنے احکام دین کے بارہ میں ابھی تک
الیھود والنصارٰی لقد جئتکم	حیرت میں پڑے ہو جیسا کہ یہود و نصارٰی حیرت میں
بھا بیضاء نقیۃ ولو کان موسٰی	پڑے ہوئے ہیں! بلاشک میں تمہارے پاس ایک
حیاما وسعہ الا اتباعی۔	صاف اور روشن شریعت لیکر آیا ہوں اور
(رواہ احمد والبیہقی فی شعب الایمان)	اگر موسٰی بھی آج زندہ ہوتے تو انہیں بھی

میرے اتباع کے سوا چارہ کار نہ تھا۔

اس اصول پر مربیان باطن حضرات صوفیائے کرام قدس اللہ اسرارہم نے اپنے طریق تربیت کی بنیاد بھی توحید مطلب پر رکھی ہے جس کا حاصل یہی ہے کہ ایک شیخ سے وابستہ ہو کر دوسرے کی طرف عملی رجوع کرنا باعث تباہی نفس ہے ادب و تعظیم بلا استثناء سب کا ضروری لیکن اتباع صرف ایک کا

Marfat.com

اپنا دستورِ زندگی ٹھیرا کر اور کئی کئی فقیہوں اور فقیہوں کے مخالف آثا
تربیت کا شکار نہ بن کر اپنے دین پر یکسوئی اور طمانینت سے عمل پیرا
رہے، کہ اس کے بغیر تشویش و پراگندگی اور مذکورہ مفاسد کے بچا
کی کوئی دوسری صورت نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرون خیر گزر جانے
کے بعد دانایانِ امت نے نظم ملت قائم رکھنے اور اسے تشتت
و پراگندگی سے بچانے کے لئے اجتہاد و تقلید کا یہ ایک خاص نظام
قائم کیا کہ نہ امت کو اجتہاد میں آزاد چھوڑا کہ ہر شخص مجتہد بن کر کتاب
و سنت کو اپنے آراء و قیاسات کا کھلونا بنائے اور نہ تقلید میں آزا
چھوڑا کہ جس کی چاہے اور جتنوں کی چاہے تقلید دل میں چکر کھا کر
اپنے نفوس کو تباہ کرلے۔ بلکہ اجتہاد کا دائرہ بھی محدود رکھا جیس
کہ وہ فی نفسہٖ بھی محدود تھا اور تقلید کا دائرہ بھی تنگ کیا جیسا ک
وہ عقلاً تنگ ہی تھا کہ غیر معین نہ ہو اور معین ہو کر بھی کسی ایسے
فرد کی ہو جو علم و عمل، ورع و تقویٰ، شعور تشریع، علم لدنی، ادر
حواس، احکام اکتشاف اسرار و علل، وجدان ظواہر و بواطن
احساس جزئیات و کلیات شریعت میں یگانہ ہو حاذق ہو
اور اوپر سے اس کی یہ علمی و عملی قوت اسباب سے بالاتر ہو کر
ایک موہبۃ الٰہی ہو جس کے ماتحت وہ اس آیت کا سچا مص
ہو کہ

وجعلناھم ائمۃ یھدون اور ہم نے انھیں امام بنایا جو

بامرنا لما صبروا وکانوا بآیاتنا یوقنون۔ | امر کی ہدایت کرتے ہیں جبکہ انھوں نے صبر اختیار کیا اور ہماری آیتوں پر یقین رکھتے رہے۔

یہاں صبر کے لفظ سے قوت عملیہ کی طرف اشارہ ہے کہ تمام طاعات کا مبدا صبر ہے یعنی وہ صبر علی الطاعات اور صبر عن الشہوات میں راسخ القدم ہو جو مطلق عمل سے آگے کا مرتبہ ہے جس کو حدیث جبرئیل میں احسان سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ ادھر ایقان سے قوت علمیہ کی طرف اشارہ ہے کہ علوم کی اساس یقین صادق ہی ہے یعنی وہ پوری شریعت اور اس کے جزوی اور کلی مقاصد کے بارہ میں کمال یقین کے ساتھ درجۂ معرفت پر آیا ہوا ہو جو ایمان سے آگے کا مرتبہ ہے جس کو قرآن نے اطمینان سے تعبیر کیا ہے۔ ولکن لیطمئن قلبی

سلف میں تقلید معین عام تھی | چنانچہ سلف سے لیکر خلف تک اختلافی مسائل میں ایسے ہی جامع افراد کی تقلید معین بطور دستور العمل کے شائع ذائع رہی ہے اور قرن صحابہ ہی سے اس کا وجود شروع ہوگیا تھا۔ مثلاً حدیث حذیفہ میں جس کو ترمذی نے روایت کیا ہے ارشاد نبوی ہے

انی لا ادری ما قدر بقائی فیکم فاقتدوا باللذین من بعدی | مجھے نہیں معلوم کہ تم لوگوں میں کب تک زندہ رہوں گا۔ سو دو لوگ ان دونوں کا اقتدا کیا کرنا۔ اور اشارہ سے ابوبکرؓ

واشار الی ابی بکرؓ و عمرؓ۔ و عمر کو بتلایا۔

ظاہر ہے کہ من بعدی سے ان دونوں حضرات کی حالت خلافت مراد ہے۔ کیونکہ بلا خلافت تو ہر دو حضرات حضورؐ کے سامنے بھی موجود تھے مطلب یہ ہوا کہ ان کے خلیفہ ہونے کی حالت میں ان کا اتباع کرنا۔ اور ظاہر ہے کہ خلیفہ ایک ہی ایک ہوں گے نہ کہ دونوں اکھٹے اس لئے حاصل یہ ہوا کہ صدیق اکبرؓ کی خلافت میں ان کا اور خلافت فاروقی میں اُن کا اتباع کیجو۔ پس حضورؐ نے ایک زمانۂ خاص تک ایک معین شخص کے اتباع کا دین میں حکم فرمایا اور یہ کہیں نہیں فرمایا کہ اُن سے دلیل بھی ہر مسئلہ کی تحقیق کیا کرنا اور نہ یہ عادت مستمرہ تھی۔ یہی تقلید شخصی ہے کہ عملی مسئلہ پیش آنے پر کسی ایک عالم سے رجوع کرکے اس کے فتوی پر عمل کیا جائے لیکن دلائل کے پوچھنے کا کوئی التزام نہ تھا چنانچہ لوگوں کے سوال کرنے پر آن کے جو فتاوی روایات میں مذکور ہیں ان میں نہ دلیل کا سوال ہے نہ دلیل کا اظہار۔ یہی تقلید شخصی تھی۔ کہ ایک پر پورا ملک جمع ہوگیا اور بلا استفسار دلیل اس کے فتادے پر عمل کرنے لگا۔ بخاری کی روایت میں ہے کہ لوگوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے مسئلہ پوچھا۔ پھر وہی مسئلہ حضرت ابن مسعودؓ سے پوچھا تو انھوں نے ابو موسیٰ کے خلاف بتایا۔ جب ابو موسیٰ کو اطلاع ہوئی تو فرمایا کہ جب تک یہ حبر تم میں موجود ہے مجھ سے مسئلہ مت پوچھا کرو۔ ظاہر ہے کہ لوگوں کو تمام مسائل میں ایک

Marfat.com

لگا دینا اور لوگوں کا اس پر عملدرآمد کرنا جس میں مطالبہ دلیل کا کوئی سوال نہیں یہی تقلید شخصی ہے۔ اہل مدینہ عموماً حضرت زید بن ثابت کے فتاوی پر عمل کرتے تھے۔ چنانچہ عکرمہ کی روایت بخاری میں ہے کہ لوگوں نے ابن عباس سے کہا کہ ہم زید بن ثابت کے قول کے خلاف آپ کے قول پر عمل نہیں کریں گے جس سے ظاہر ہے کہ اہل مدینہ کے امام و مفتی حضرت زید بن ثابت تھے اور لوگ اُن کے فرمودہ کے مطابق عمل کرتے تھے خواہ وہ نص سے حکم دیں یا عدم نص کی صورت میں قیاس سے۔ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کا قرآن کے سبعۃ احرف کو حرف واحد پر مقتصر فرما دینا اور تمام محروسہ ہائے اسلامی میں صحابہ و تابعین کا اسی کو عملاً قبول کر لینا اتباع و تقلید معین نہیں تھا تو اور کیا تھا؟ کیونکہ اس کے بارہ میں کوئی صریح حکم حدیث تو موجود نہ تھا۔ ایک علت پر جس کو حضرت ذی النورین کے تفقہ نے ادراک کیا یہ حکم دائر تھا جبکہ ان کے نزدیک اس علت کا زمانہ ختم ہو گیا تو وہ حکم سبعۃ احرف بھی ختم ہو گیا چنانچہ اس واقعہ کی روایت کے الفاظ پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ اس قیاسی حکم کو سب نے قبول کر لیا اور کسی نے بھی مطالبۂ دلیل نہ کیا اسی طرح اور قیاسی احکام میں بھی قرن صحابہ میں تقلید شخصی کی گئی ہے۔ جیسا کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا واقعہ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے غلہ اس شرط پر قرض دینے کو ناپسند کیا کہ وہ دوسرے شہر میں ادا کیا جائے اور فرمایا کہ کرایۂ بار برداری آخر ادا کرنے والا کس سے

لیگا ؟ اس فتوی پر لوگوں نے عمل کیا۔ اور یہ قیاس سے فتوی دیا تھا کیونکہ اس کے بارہ میں کوئی صریح نص موجود نہیں۔ پس تقلید بھی ہوئی اور ہوئی قیاسی حکم میں۔

بہر حال تقلید شخصی کا عمل قرن سلف میں رائج تھا۔ آج چونکہ اس کے بغیر لوگ طرح طرح کے علمی و عملی مفاسد کا شکار ہیں جن کی تشریح ابھی عرض کی گئی کہ اجتہاد کی آزادی سے فتنۂ شبہات پھیلتا ہے اور تقلید کی آزادی سے فتنۂ شہوات بڑھتا ہے۔ اس لئے قدرتاً اس میں وجوب کی شان پیدا ہو گئی کہ وہ واجب کا مقدمہ بن گئی ہے۔ اور اس کے بغیر اتباع ہوی سے محفوظ رہنا عادتاً محال ہو گیا ہے۔ اس لئے تقلید شخصی بھی ضروری اور واجب ہو گئی ہے مگر واجب بالغیر۔ قرون اولیٰ میں یہ غیر یعنی فتنۂ شبہات و شہوات شائع نہ تھا۔ اس لئے یہ تقلید معین جواز کے درجہ میں تھی آج شائع ہے اس لئے وجوب کے درجہ میں ہے۔ الحاصل مطلق تقلید اور تقلید معین کتاب و سنت کی روشنی میں ایک ثابت شدہ اور معمول بہ مسئلہ واضح ہوئی مطلق تقلید تو بنص قرآنی۔

فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون۔ — علم والوں سے سوال کرو اگر تم علم نہیں رکھتے۔

اور تقلید معین بوجہ مفاسد مذکورہ اصول کتاب و سنت، احادیث باب، تعامل سلف، اجماع امت اور نبض شناسان امت مرحومہ

تجربات وغیرہ سے واجب ثابت ہوئی اور غیر مجتہد کے حق میں ضروری نکلی مگر بعض مسائل خلافیہ میں کہ انھیں مسائل میں نقیضین کا اجتماع یا نقیضین میں دائر و سائر رہنے کی صورت پیدا ہوتی تھی جو دین کے نقطۂ نظر سے محال ہے کہ دین میں تناقض محال ہے۔ اسی لئے عامۃً تمام اکابر اُمت اور ہر قرن کے علمائے فحول جو اجتہادی شان تک رکھتے تھے تقلید معین کے دائرہ سے باہر نہیں ہوتے بڑے بڑے حفاظ حدیث اور اکثر و بیشتر ارباب سنن و جوامع مقلد ہی تھے ہیں ہندوستان کے عام محققین اور خصوصاً ولی اللّٰہی خاندان اور سلسلے کے تمام وہ اکابر جنکی تحقیقات اور لطائف و معارف ائمہ اجتہاد کا دور یاد دلاتی ہیں خود اپنے لئے اور اپنے حلقہ اثر کے لئے تقلید معین ہی کو ضروری سمجھتے رہے اور کبھی اس حلقہ سے باہر نہیں ہوئے۔

دین کے بارہ میں یہی وہ اسوہ ہے جو بطور توارث علماء دیوبند تک پہنچا اور اسی راہ پر امن پر دارالعلوم دیوبند نے راہ روی اختیار کی۔ حضرت حجۃ الاسلام قاسم العلوم مولانا محمد قاسم قدس سرہٗ بانی و سرپرست اول دارالعلوم۔ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہٗ سرپرست ثانی دارالعلوم۔ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب قدس سرہٗ صدر مدرس اول و سرپرست ثالث دارالعلوم۔ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن قدس سرہٗ صدر مدرس ثانی و سرپرست رابع دارالعلوم۔ حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ سرپرست خامس دارالعلوم۔ حضرت علامہ مولانا انور شاہ قدس سرہٗ صدر رابع دارالعلوم وغیرہ وغیرہ جنکی تقریریں اور

تحریریں دریائے اجتہاد کی نہریں علوم ہوتی ہیں بایں تحقیق نظر و فکر تقلید معین کے دائرہ سے نہ کبھی خود باہر ہوئے نہ اپنے حلقہ ہائے اثر کو باہر ہونے دیا پھر ان حضرات کے ہزارہا تلامذہ اور شاگردان شاگرد۔ پھر دار العلوم کے ہزارہا فروعی مدارس جو ہند و بیرون ہند میں جگہ جگہ پھیلے ہوئے ہیں ان کے محقق علماء اور اُن کے حلقہ ہائے اثر اسی پہلے نے مسلک پر جمے رہے اور لوگوں کو جملے تے رہے۔

بالخصوص حضرت بانی دار العلوم (قاسم العلوم والخیرات) نے اپنے مخصوص رنگ سے امام ابوحنیفہ کے فقہ کی تقلید بھی کی اور ساتھ ہی محققانہ انداز سے تمام فقہ اور کلام کا اصولی فلسفہ بھی اس انداز سے کھول کر دکھلایا کہ تقلید ایک مستقل تحقیق نظر آنے لگی اور جس کی بدولت دار العلوم کے یہ ہزارہا فضلاء اور شاگردان شاگرد مقلد بھی رہے اور محقق فی التقلید بھی ہوئے۔ اس طرح ہندوستان کے گوشہ گوشہ میں ان حضرات نے اسی مسئلہ تقلید کے ذریعہ سے لوگوں کے دین کی حفاظت کی۔ ورنہ ایک طرف سے ملک کا جاہل طبقہ جس کی ملک میں اکثریت تھی فکر و خیال پر اس درجہ قید و بند عائد کر چکا تھا کہ آبائی رسوم کو اسلام اور انھیں کی کورانہ تقلید کو پیروی اسلام سمجھ کر ہر کس و ناکس کی تقلید میں گرفتار تھا جس سے بان میں طرح طرح کی بدعات و محدثات رائج ہو گئی تھیں

اور دوسری طرف ۱۸۵۷ء کے بعد جدید تعلیم اور اس سے پیدا شدہ آزاد خیالی کے سبب فکر و خیال کی وہ آزادی پھیل چکی تھی کہ ہر شخص مجتہد مطلق ہونے کا مدعی اور اسے اپنا جائز حق سمجھ رہا تھا۔ جزئی عقلیں دماغوں

اس درجہ مسلط ہو چکی تھیں کہ مذہبی نقل و روایت کے رد و قبول کا معیار ہی یہ عقلیں رہ گئیں تھیں۔ غرض ایک طبقہ تقلید جامد کا شکار تھا اور ایک طبقہ اجتہادِ مطلق کے خیال میں غرق تھا۔ ایک نے ربقۂ تقلید بلکہ ربقۂ تقیّد ہی کو گلے سے اتار پھینکا تھا۔ ایک نے تقلید ہی افراط میں گرفتار ہو کر ہر صاحب سجادۂ و دلق، بلکہ ہر ہر مدعی کی تقلیدِ مطلق کرنے کا نام دین رکھ چھوڑا تھا۔ پس جامد مقلد یا بہت سوں کے سامنے جھکنے والے بہت سوں کے افعال کی اقتدا کرتے کرتے بدعات و محدثات کا شکار ہوئے اور فتنۂ شہوات میں جا گرے تھے اور آزاد خیال کسی ایک کے بھی سامنے نہ جھکنے کی خو پیدا کر کے اپنی عقل کے بندے بن گئے تھے جو ان کی عقل میں آیا مان گئے نہ آیا انکار کر بیٹھے اور اس طرح یہ لوگ فتنۂ شبہات میں جا پھنسے تھے۔

اگر یہی لیل و نہار رہتے تو ہندوستان کی پوری دنیا شبہات و شہوات میں پھنس کر کلیتہً اپنا دین کھو چکی ہوتی۔ خدا رحمتیں نازل کرے ان اساطین امت اور مجددان دین پر کہ انھوں نے اجتہاد و تقلید کا وہی معتدل اور درمیانی نقطہ پکڑ کر جو حقیقتاً کتاب و سنت کی روح تھا اس امت کو سنبھالا اور ہند و بیرون ہند میں حنیفیت اور حنفیت کی جڑیں مضبوط کر دیں۔ دائرۂ تقلیدِ معین کو بھی نہ چھوڑا۔ اور شان تحقیق کو بھی ہاتھ سے نہ دیا۔ پھر ایک طرف کتاب و سنت کے علم وسیع کا روشن مینارہ دلیل راہ بنایا۔ اور دوسری طرف ریاضت و مجاہدات کر کے معرفت نفس اور معرفت رب کی منزلیں طے کیں جس سے ان کا علم منقول سے معقول بنا۔ اور پھر معقول سے محسوس ہو کر

مشاہدہ میں آگیا یعنی جو علم اوپر والوں سے سنا تھا پہلے اسے استدلال سے سمجھا اور پھر اس کے استعمال سے اُسے اپنا حال بنا لیا۔ جس سے پوری شریعت اپنے ظہر و بطن کے ساتھ اُن پر منکشف بھی ہوئی اور ان کا حال ہو کر ان کی طبیعت بھی بن گئی۔ لیکن غور کیجئے کہ اس انکشاف تام اور ان کمالات ظاہر و باطن کے ہوتے ہوئے بھی جب کہ ان جیسے مانے ہوئے محققین اور عارفین نے بھی تقلید کا دامن دینی تحفظ کی خاطر کبھی نہ چھوڑا۔ تو ایک ایسے دور میں جبکہ ہم لوگوں کا علم تو مضمحل ہو کر رہ ہی سا رہ گیا ہے اور اسلام کمزور ہو کر اجنبی سا ہو گیا ہے۔ تقویٰ و طہارت اور عمل کے جذبات سرد پڑ چکے ہیں فہم عالی گویا کہ دنیا سے اٹھ چکا ہے۔ کام کا وجود نہیں ہے اور دعوے بے شمار ہیں۔

حیرت ہے کہ آج کے بہت سے بزرگوار اس سیدھے سادے حوافظ دین طریق عمل یعنی تقلید معین سے جو سلف کے وقت سے اسی تحفظ دین کی خاطر معمول بہ ہے کس سہولت سے روگردانی فرما رہے ہیں۔ مناسب تو یہ تھا کہ خود بھی اس طریق عمل کو اختیار فرماتے کہ اس میں کوئی برائی نہ تھی۔ لیکن اگر ایسا نہیں ہو سکتا تھا تو کم از کم اس راہ کے اختیار کرنے والوں پر ملامت نہ فرماتے۔ کہ اختیار کرنے والوں نے بہر حال کسی بدعت یا شرعی مذموم کو اختیار نہیں کیا تھا۔ بلکہ ایک حجت کے ساتھ اس لئے اختیار کیا تھا کہ انہی دین کی حفاظت کر سکیں جیسا کہ سلف نے بھی اور بعد میں پوری امت نے بھی امن اسی میں دیکھا تھا مگر صورت حال یہ ہے کہ اس مسلک اور

اس کے سالکوں کو ہر طعن کا مخاطب بھی بنایا گیا اور کسی قسم کے حملوں سے احتراز بھی نہیں کیا گیا۔ کہیں کہا جاتا ہے کہ مقلد جھگڑالو ہوتے ہیں اور لڑتے ہیں۔ کہیں کہا جاتا ہے کہ مقلدوں نے غیر مسلک والوں پر تعدیاں کیں ہیں جس کے لئے تاریخی شواہد لائے جاتے ہیں تاکہ منافرت کا تخم کافی مضبوطی کے ساتھ دلوں میں جم جائے اور برگ و بار لے آئے۔ کہیں کہا جاتا ہے کہ مقلدوں یا مثلاً حنفیوں نے حکومت کے زور سے اپنے مسلک کو پھیلایا ہے گویا فقہ حنفی یا دوسرے فقہی عیاذاً باللہ خرافات کا مجموعہ تھے جن میں کوئی معقولیت کی کشش۔ اس لئے محض جبری اشاعتوں کی بدولت زور زبردستی سے دنیا میں پھیلائے گئے۔ یہ اور اسی قسم کے اور بہت سے خیالات ہیں جو مذاہب اربعہ اور ان کے ماننے والوں کی نسبت وقتاً فوقتاً شائع کئے جاتے ہیں۔ مجھے ان خیالات کا اس تحریر میں کوئی جواب دینا نہیں ہے۔ کیونکہ میں پہلے ہی عرض کر چکا ہوں کہ اس تحریر کا موضوع ردّ قدح یا مناظرہ نہیں۔ مجھے صرف یہ عرض کرنا ہے کہ اس قسم کے خیالات وافکار کم سے کم محقق علماء اور مربیان امت کے شایان شان نہیں۔ اگر کسی فرد یا جماعت میں شخصی یا بشری کمزوریاں ہوں تو اس میں مسلک یا مذہب کا کیا دخل ہے کہ وہ اس کی طرف منسوب کر دی جائیں؟ اگر آج مسلمان اپنے جذبات سے مغلوب ہو کر آپس میں سر پھٹول رکھتے ہیں تو اس میں ان کے اسلام کا کیا دخل ہے اور کس طرح جائز ہوگا کہ مسلمانوں کی ان کمزوریوں کو اسلام کا ثمرہ کہا جائے؟

بہرحال اگر مقلد یا غیر مقلد کسی وقت بھی نامناسب انداز سے باہم آویزش کرنے لگیں تو اس تقلید اور عدم تقلید کا کیا دخل ہو سکتا ہے یہ محض ان کے جذبات ہیں جو اپنے ہی رنگ میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں ان جذبات کا نہ کسی شرعی مسئلے سے تعلق ہے اور نہ کسی شرعی مسلک سے اجتہاد و تقلید جیسے شرعی مسئلے اپنی جگہ ہیں اور یہ کمزوریاں اپنی جگہ۔ ان کمزوریوں پر اعتراض اپنی جگہ کتنا ہی صحیح ہو مگر ان شرعی مسائل یا ان کے ماننے پر کسی حالت میں بھی وارد نہیں ہو سکتا۔

بلا شبہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حق ہر طبقہ کو دوسرے طبقہ پر ہر وقت حاصل ہے لیکن اسی حد تک کہ مبتلا متنبہ ہو جائے۔ نہ اس حد تک کہ یہ امر بالمعروف ہی ایک مستقل نزاع بن کر محاذ قائم کر دے اور باہمی منافرتوں کی تخم ریزی اور آبیاری کرنے لگے۔

اس لئے میری دردمندانہ گذارش ہے کہ مسائل کو مسائل کے درجہ میں رکھ کر تمام حضرات خواہ وہ تقلید سے تعلق رکھتے ہوں یا ترک تقلید سے نفس دین کے تحفظ میں اجتماعی جدوجہد صرف کرنے کی فکر فرمائیں اور فروعی مسائل کے اختلافات میں جو آج سے مختلف فیہ نہیں صحابہ ہی کے وقت سے مختلف فیہ چلے آرہے ہیں۔ ایک اختلافی جہت کے ماننے والوں کی طرف سے یہ حجت کافی خیال فرمالیں کہ فلاں طبقہ فلاں فقیہ کے فتاویٰ پر عمل کر رہا ہے مخترع اور مبتدع نہیں ہے۔ یہ حجت ہر زمانہ میں ایسے مسائل میں قاطع نزاع سمجھی گئی ہے نہ کہ مورث نزاع۔ اس لئے خدارا آج بھی اس

حجت کو قاطع نزاع ہی بنائیے نہ کہ موجب نزاع۔ ضرورت ہے کہ سب حضرات باہمی اشتراک عمل سے پوری قوم کی تعمیر کی فکر فرمائیں۔ اور سب مل کر ایسے لائحۂ عمل پر غور کریں جو مسلمانوں کو ایک سطح پر لاسکے۔ اور معاندین اسلام کی مخفی ریشہ دوانیوں کا کسی حد تک سدباب کرسکے۔

اپنے باہمی اتحاد میں کم سے کم حضرات صحابہ کے اس اسوۂ حسنہ کو مشعل راہ بنالینا چاہیئے کہ قرآن کریم کی بعض شاذ آیتیں جن کو صحابہ کے اجماع نے قرآن کا جزو تسلیم نہیں کیا بعض حضرات صحابہ کے پاس موجود تھیں۔ جو انھیں خلاف اجماع قرآن کا جزو جانتے تھے۔ لیکن کسی روایت سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ارباب اجماع نے مخالفین کے اجماع کے خلاف یا مخالفین اجماع نے ارباب اجماع کے خلاف کوئی محاذ قائم کیا ہو۔ پس حضرات مقلدین جبکہ ترک تقلید کو خلاف اجماع سمجھتے ہیں تو وہ تارکین تقلید کے بارہ میں ان حضرات صحابہ کا اسوہ اختیار فرمائیں جنھوں نے اپنے اجماع کے باوجود مخالفین اجماع کے خلاف نہ کوئی محاذ قائم کیا اور نہ کسی جنگ کا آغاز کیا۔ بلکہ تفہیم کا حق ادا کردینے کے بعد ان کی تحقیق پر انھیں معذور سمجھ کر ہمیشہ چھوڑے رکھا۔ ادھر حضرات منکرین تقلید اگر تقلید کو باوجود اجماع امت کے قابل قبول نہیں سمجھتے تو وہ ان حضرات صحابہ کا راستہ اختیار فرمائیں جنھوں نے شاذ آیتوں کے بارہ میں اگر اپنی تحقیق نہیں چھوڑی تو اجماع کنندوں کے مقابلہ میں بھی نہیں آئے اور انھیں اُن کے عمل کے لئے آزاد چھوڑا۔ تقلید کے فریقین

بلکہ تمام فرق اسلامیہ جب تک حضرات صحابہ کی اس پر حوصلہ رواداری کا اسوہ اختیار نہیں فرمائیں گے۔ امت کے اجتماعی مسائل کا حل کبھی نہیں ہو سکتا۔

آج امت مسلمہ کو تعلیم عام کی شدید ترین ضرورت ہے کہ جہالت کے جراثیم نے اس کے قومی جسم کو مثل ایک بے جان لاشہ کے کر دیا ہے۔ اسی طرح آج تبلیغ عام کی شدید ترین ضرورت ہے کہ مسائل سے ناواقفیت نے انھیں اندھیرے میں ڈال رکھا ہے۔ اسی طرح امت کو اصلاح اخلاق کی قوی ترین ضرورت ہے کہ بداخلاقیاں ناسور ہو کر اس قوم کو لگ گئی ہیں۔ اسی طرح صفائی معاملات کی آج حد درجہ ضرورت ہے کہ بد معاملگی نے قوم کی رہی سہی ساکھ بھی ختم کر دی ہے۔ اسی طرح سیاسی حقوق کے تحفظ کی بھی اشد ترین ضرورت ہے کہ اس کے فقدان نے قوم کی شوکت و قوت کو قطعاً زائل کر دیا ہے لیکن یہ سارے اجتماعی معاملات آپ حضرات جب ہی پایۂ تکمیل کو پہنچا سکتے ہیں۔ جبکہ ان فروعی اختلافات کو تنازعات نہ بنائیں اور راویوں کے بادیانت اختلافات کو اس کی حدود میں قائم رکھ کر اسلام کی سرحدوں کو محفوظ کرنے کی فکر کریں۔ اور امت کی اس اجتماعی ساکھ کو پھر از سر نو قائم کرنے کی کوشش کریں جو بہت حد تک پامال ہو چکی ہے اور ان تنازعات کے ذریعہ ہی روبزوال ہو رہی ہے۔

والحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات

Marfat.com

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العٰلمین
والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید المرسلین
وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین ٭

احقر عبداللہ
محمد طیب غفرلہٗ مہتمم دار العلوم دیوبند

دارالعلوم دیوبند کی

تاریخی عمارت کا

بے نظیر رنگین فوٹو مع مختصر تاریخ

دارالعلوم دیوبند کی باوقار سربفلک عمارت کا یہ رنگین فوٹو بلاک بڑے سائز پر پانچ رنگوں میں بہترین آرٹ پیپر پر شائع کیا گیا ہے۔ دارالعلوم دیوبند کی نوّے سالہ تاریخ میں اس قدر محنت و جانفشانی اور صرف کثیر سے یہ پہلا فوٹو ہے جس سے آپ نہ صرف اس بین الاقوامی دانشگاہ کی عمارت کے رنگین و حسین نقش سے ہی اپنے مکان کو زینت دیں گے بلکہ اسی کے ساتھ بیک نظر اس کی تاریخ سے بھی واقفیت حاصل کر سکیں گے۔ فوٹو کی خوبصورتی و خوشنمائی اور دلکشی کا دیکھنے ہی سے اندازہ ہو سکتا ہے فوٹو کا سائز سوا فٹ لمبا اور ایک فٹ چوڑا ہے۔ آرٹ پیپر پر پانچ رنگ کی چمکدار طباعت نے فوٹو کو اصل سے اتنا قریب کر دیا ہے کہ دیکھ کر آپ خیال کریں گے کہ دارالعلوم میں آ پہنچ گئے۔ اس قسم کی یادگاریں بار بار سامنے نہیں آتیں پہلی فرصت میں حاصل فرمایئے قیمت صرف ۶ر محصول و پیکنگ ۳ر تین فوٹو ایک ساتھ منگانے پر بھی محصول ڈاک ۳ر ہی لگتا ہے

ہر قسم کی کتابیں عمدہ اور سستی ملنے کا پتہ { **ادارۂ عثمانیہ الونگ روڈ لاہور**

Marfat.com

قرآنی قسمیں اور اختلاف آیات

تحقیق کی روشنی میں

موضوع کی اہمیت اور علمی حیثیت عنوان سے ظاہر ہے ہر دو معرکۃ الآراء مسئلوں پر ایک لطیف اور محققانہ بحث و جواب

از افادات

حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ
مہتمم دار العلوم دیوبند

ناشر
ادارہ عثمانیہ ۱۲۴ ایونگ روڈ لاہور

دو علمی سوال اور تحقیقی جواب

سوال ۱

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا الآیۃ
نے اختلاف وتعارض کو کلام غیر اللہ کا خاصہ بتلا کر قرآن کو اختلاف سے
مبرا ثابت کیا اور اس عدم اختلاف کو اس کے کلام الٰہی ہونے کی
دلیل قرار دیا ہے۔ لیکن اس میں خلجان یہ ہے کہ مطلقاً اختلافات سے
تو ہم کلام الٰہی کو بھی خالی نہیں دیکھتے۔ علماء شریعت مفسرین
اور شراح حدیث کی صدہا ہی آیتوں اور حدیثوں کے تعارض
اٹھانے اور ان متعارض نصوص کو مختلف محامل پر حمل کر کے دفع
تضاد فرو کرنے میں مصروف رہتی آئی ہیں جس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا
پھر کیسے کہدیا جائے کہ تعارض واختلاف کلام بشری کا خاصہ ہے
اور کلام الٰہی میں یہ بالکل نہیں ہے۔ رہا تاویلات وتوجیہات کے ذریعہ
نصوص سے رفع تعارض کی سعی اور اس سے اختلاف کی نفی تو یہ کلام
بشر میں بھی ممکن ہے۔ یہی تاویل وتوجیہ بشر کے متضاد اقوال سے

بھی تعارض اٹھا سکتی ہے بلکہ اٹھاتی رہتی ہے۔ وہاں بھی کہا جا سکتا ہے کہ کلام بشر بھی اختلاف و تعارض سے مبرا ہے۔ چنانچہ تعزیرات ہند کی متعارض دفعات سے وکلاء اور قانون پیشہ اصحاب، کتب فقہ کے اقوال مختلفہ سے فقہاء، کتب طب کے متضاد مسائل سے اطباء وغیرہ تعارض کی گتھیوں کو تاویل و توجیہ ہی سے سلجھاتے رہتے ہیں اور متضاد اقوال کو مختلف محامل پر حمل کر کے اختلاف کو مرتفع دکھلا دیتے ہیں۔ بس اگر تاویل و توجیہ کی بنیاد پر اختلاف کی نفی ہو سکتی ہے تو کلام بشر سے بھی ہو سکتی ہے بہر حال اس صورت کے پیش نظر اگر اختلاف و تعارض کا وقوع ہے تو کلام الٰہی اور کلام بشر دونوں میں ہے اور اگر تاویل و توجیہ کے وسیلے سے نہیں ہے تو دونوں میں نہیں ہے یہ تخصیص کہ تعارض فقط کلام بشر ہی میں ہوتا ہے سمجھ میں نہیں آتی۔ اور جب یہ تخصیص مخدوش ہے جس پر قرآن کے منزل من اللہ ہونے کا استدلال مبنی تھا تو قرآن کے کلام الٰہی ہونے پر یہ استدلال بھی تام نہیں ہوتا۔ لہذا اختلاف کلام اور عدم اختلاف کلام الٰہی کی حقیقت پر کوئی ایسی روشنی ڈالی جائے جس سے آیت کے معنی مستقیم اور اس کا استدلال صحیح ہو سکے؟

جواب

جواب کے لئے اولاً چند مقدمات سمجھ لیجئے جو قرآن کریم ہی سے ماخوذ اور مستنبط ہیں۔ (۱) اس سے آپ انکار نہ کریں گے کہ انسان کا علم خود اس کا اپنا خانہ زاد نہیں بلکہ عطاء غیر ہے یعنی اس میں جہل اصل ہوا اور علم عارضی ہو جہل اس

اندر سے امنڈتا ہے اور علم باہر سے آتا ہے یہی وجہ ہے کہ انسانی علم کے سابق میں بھی جہل ہے اور لاحق میں بھی جہل ہے۔ درمیان میں کچھ دھندلی سی روشنی علم کی نظر پڑتی ہے اور بس، ورنہ ظلمت جہل نے ہی علم کی دو جانبوں کا احاطہ کر رکھا ہے۔ جہل سابق کی بابت قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

واللہ اخرجکم من بطون امھاتکم لاتعلمون شیئاً وجعل لکم السمع والابصار والافئدۃ (نحل)	اور اللہ تعالیٰ نے تم کو تمھاری ماؤں کے پیٹ سے اس حال میں نکالا کہ تم کچھ بھی نہ جانتے تھے اور اس نے تم کو کان دیئے اور آنکھیں اور دل

اور جہل لاحق کی بابت ارشاد ربانی ہے۔

ومنکم من یرد الی ارذل العمر لکیلا یعلم بعد علم شیئاً (نحل)	اور بعضے تم میں سے وہ ہیں جو ناکارہ عمر تک پہنچائے جاتے ہیں جس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ ایک چیز سے باخبر ہو کر پھر بے خبر ہو جاتا ہے۔

دونوں جگہ شیئاً کو نکرہ اور تحت النفی لایا گیا ہے جس سے حسب قواعد عربیہ عموم کا فائدہ مقصود ہے۔ حاصل یہ ہے کہ پیدائش کے وقت بھی انسان کچھ نہیں جانتا تھا اور لاعلم محض تھا اور ارذل عمر میں پہنچکر پھر ویسا ہی جاہل اور لاعلم محض ہوتا ہے کہ اسے کچھ بھی تمیز نہیں رہتی جو علم کی حقیقت ہے۔ ظاہر ہے کہ جب علم انسانی عارضی بھی ہوا اور دو طرفہ جہل کے احاطہ میں گھرا ہوا بھی، تو اس کے معنی بجز اس کے اور کیا ہو سکتے ہیں کہ انسان کا جہل اس کے علم سے زیادہ ہے کیونکہ جہل محیط ہے اور علم محاط ہے اور حس وشاہد ہے کہ محیط اپنے محاط کی نسبت بڑا بھی ہوتا ہے اور زیادہ بھی اور محاط ہر حیثیت سے اس سے چھوٹا اور قلیل ہوتا ہے۔ اسی لئے انسانی

علم لامحالہ اس کے جہل کی نسبت سے صغیر بھی ہے اور قلیل بھی۔

اس قلت علم انسانی کی طرف قرآن کریم نے ذیل کی آیت میں اشارہ فرمایا ہے جبکہ یہود نے روح کے بارے میں سوال کیا تھا۔

قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا (بنی اسرائیل)	آپ فرما دیجئے کہ روح میرے رب کے حکم سے بنی ہے اور تم کو بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے۔

چنانچہ ہر دائرہ میں اس کا مشاہدہ کر لو کہ انسان کے مجہولات بہ نسبت معلومات کے زیادہ نکلتے ہیں۔ علم ایک حد تک چلتا ہے اور پھر تھک کر بیٹھ رہتا ہے۔ انجام کار پھر انسان کا اصلی رفیق جہل ہی آکر اسکا ساتھ دیتا ہے جس سے انسانی علم کا عارضی اور قلیل ہونا بداہۃً واضح ہے۔

اب اس پر غور کیجئے کہ یہ عارضی اور قلیل علم جو ایک محدود زمانہ تک انسان کے پاس رہتا ہے اس میں فقط قلت ہی کا روگ لگا ہوا نہیں بلکہ قلت کیساتھ علت بھی لگی ہوئی ہے جس نے اس قلیل علم کو کمزور اور غیر مستحکم بھی بنادیا ہے یعنی بقاعدہ مشہور لکل شی آفۃ وللعلم آفات انسان کے اس قلیل علم پر کچھ ایسی آفات مسلط ہیں کہ وہ علی الاطلاق پایۂ اعتبار کو بھی نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ مقررہ کسوٹیوں پر جانچا نہ جائے۔ چنانچہ بہت سی انفسی اور آفاقی آفات کے مستمر ہجوم سے انسانی علم کی قطعیت ہمیشہ مجروح اور معرض زوال میں رہتی ہے وجہ یہ ہے کہ انسان کتنا ہی بڑا عالم کیوں نہ ہو بھول چوک اور سہو و نسیان سے مبرا نہیں ہو سکتا۔ جس سے یا د ماندہ علم ہی پورا باقی نہیں رہتا اور ہی جائے اور اتفاق سے بھول بھلیاں کا شکار نہ ہو تو خطاء فہم اور خطاء فکر کی آفت اس پر مسلط

ہے جس سے یہ علم مشکوک اور مشتبہ بھی ہو جاتا ہے۔ پس علم کی بقا بھی معرض زوال میں رہتی ہے اور بقا کے بعد اس کی اصلیت بھی ہر وقت خطرہ میں پڑی رہتی ہے۔ پس ایک تو علم ہی اصلی نہ تھا اوپر سے خطاء و نسیان کی آفات اسے عارضی بھی نہیں رہنے دیتیں۔ نسیان کا تو یہ عالم ہے کہ خدا تک کو بھول جائے جو ہر وقت اسکے دل و دماغ اور تمام قوی پر غالب اور متسلط ہے اور خطا فہم و فکر کی یہ حالت ہے کہ اپنی پیدائش و خلقت تک کو صانع و خالق سے مستغنی سمجھ بیٹھے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ خود اپنے کو بھول جائے اور اپنی کھلی حقیقت تک کے سمجھنے میں غلطی کر جائے۔ غرض نظریات ہی نہیں بدیہی امور میں بھی اس کے علم کو یہ خطا و نسیان مشکوک اور مشتبہ کرتے رہتے ہیں ظاہر ہے کہ ایسا مشکوک علم علی الاطلاق قابل پذیرائی کیسے ہو سکتا ہے؟۔

اس لئے قرآن کریم نے اس کے علم کو اسوقت تک قابل تسلیم شمار نہیں کیا جب تک کہ وہ کسی عقلی یا نقلی حجت سے مستند نہ ہو۔ اور اسی لئے قرآن نے ہر ایک انسانی دعوے پر مطالبہ دلیل کا اصول قائم فرمایا تاکہ علم کا استناد صحیح ہو جائے ورنہ عدم استناد اور عدم استدلال کی صورت میں اس کے علم کو ظن و تخمین اور توہم کہہ کر رد فرما دیا ہے کہ ان الظن لا یغنی من الحق شیئا چنانچہ یہود نے جب لحم ابل کی حرمت کا دعویٰ کیا تو فرمایا گیا دلیل لاؤ۔

قل فاتوا بالتوراۃ فاتلوھا ان کنتم صدقین۔	آپ ان سے کہئے کہ تم لے آؤ توراۃ کو اور اس کو پڑھو اگر تم سچے ہو۔

کفار مکہ نے قرآن کو کلام بشر کہا تو فوراً دلیل عملی کا مطالبہ کیا گیا اور فرمایا گیا

Marfat.com

قل فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صدقين (بقرہ)

آپ ان سے کہیے کہ تم ایک ہی سورۃ اسکے مثل سے لے آؤ اور اللہ کے ماسوا اپنے سارے مددگاروں کو بلا لو اگر تمہیں سچائی کا دعوےٰ ہے۔

قرآن کو (معاذ اللہ) نبی کا افترا کردہ کلام کہا تو فرمایا گیا کہ۔

قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم۔ (ہود)

آپ فرمایئے کہ تم دس ہی سورتیں اس جیسی بنائی ہوئی لے آؤ اور اس کام میں اپنی مددگاری کے لیے جس کو بھی بلا سکتے ہو بلا لو۔

کفار مکہ نے جب دعوی کیا کہ اگر قیامت آئی تو ہم مسلمانوں سے بڑھ کر اور برتر رہینگے تو قرآن نے فوراً ان کی تردید کرتے ہوئے ان سے حجت مانگی اور فرمایا۔

ان للمتقين عند ربهم جنت النعيم افنجعل المسلمين كالمجرمين؟ ما لكم كيف تحكمون ام لكم كتاب فيه تدرسون ان لكم فيه لما تخيرون ام لكم ايمان علينا بالغة الى يوم القيمة ان لكم لما تحكمون سلهم ايهم بذلك زعيم

بیشک پرہیزگاروں کے لیے ان کے رب کے پاس آسائش کے باغ ہیں کیا ہم فرماں برداروں کو نافرمانوں کی برابر کر دیں گے تم کو کیا ہوا تم کیسے (احمقانہ) فیصلہ کرتے ہو، کیا تمہارے پاس کوئی کتاب ہے جس میں پڑھتے ہو کہ اس میں تمہارے لیے وہ چیز ہے جس کو تم پسند کرتے ہو کیا ہمارے ذمہ

ام لھم شرکاء فلیاتوا بشرکائھم ان کانوا صٰدقین (قلم)

کچھ قسمیں چڑھی ہوئی ہیں جو تمہاری خاطر سے کھائی گئی ہوں اور وہ قسمیں قیامت تک باقی رہنے والی ہوں

کہ تم کو وہ چیزیں ملیں گی جو تم فیصلہ کر رہے ہو اُن سے پوچھئے کہ ان میں سے اسکا کون ذمہ دار ہے کیا اُن کے ٹھیرلئے ہوئے شریک ہیں سو ان کو چاہئے کہ یہ اپنے ان شریکوں کو پیش کریں۔ اگر یہ سچے ہیں۔

کفار مکہ نے جب کہا کہ ملائکہ حق تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں تو قرآن نے مختلف طرق سے ان کی تجہیل کرتے ہوئے اس دعوے کی سند مانگی کہ آیا یہ تمہارا مشاہدہ ہے یا کسی معتبر کتاب میں تم نے دیکھا ہے یا یہ تمہارا کوئی وجدان و الہام ہے آخر یہ سب کچھ تم کہاں سے بک رہے ہو؟

فاستفتھم الربک البنات ولھم البنون؟ ام خلقنا الملئکۃ اناثا وھم شاھدون (آگے فرمایا) مالکم کیف تحکمون؟ افلا تذکرون؟ ام لکم سلطان مبین۔ فاتوا بکتابکم ان کنتم صٰدقین

(والصافات)

آپ ان لوگوں سے پوچھئے کہ کیا خدا کیلئے تو بیٹیاں ہیں اور تمہارے لئے بیٹے یا کیا ہم نے فرشتوں کو عورت بنایا ہے اور وہ دیکھ رہے تھے۔ (آگے فرمایا گیا) تم کو کیا ہو گیا۔ تم کیسا حکم لگاتے ہو پھر کیا تم سوچ سے بالکل کام نہیں لیتے ہو ہاں کیا تمہارے پاس کوئی واضح دلیل موجود ہے؟ سو اگر تم سچے ہو تو اپنی وہ کتاب پیش کرو۔

Marfat.com

دلائل کے ان تمام مطالبات کی بنیاد یہی ہے کہ انسان کے پاس علم ذاتی نہیں ہے عطا غیر ہے تو خواہ مخواہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس نے یہ علم کہاں سے حاصل کیا اور کیسے حاصل کیا؟ پس اس وقت تک اس کا علم قابل قبول نہیں ہوتا۔ جب تک وہ اس منبع اور سرچشمہ کا پتہ نہ دے جہاں سے اس نے یہ علم حاصل کیا ہے جس سے واضح ہے کہ اس کا علم نہ بلا استناد معتبر ہے اور نہ علی الاطلاق قابل قبول ہے۔ جب تک وہ اس پر حجۃ نہ لائے اگر عقلی دعوی ہے تو حجۃ معقول اور نقلی ہے تو حجۃ منقول

غرض انسان کا علم قلیل ہی نہیں علیل بھی ہے اور یہی قلت و علت اور اس کا قصور ادراک عموماً اسے مبتلائے مضار و مفاسد رکھتا ہے اور بہت کم اس کی نوبت آتی ہے کہ وہ کامیابی کا چہرہ دیکھے۔ ورنہ اگر اس کا علم محیط ہوتا تو اسے کبھی بھی ضرر نہ پہنچ سکتا اور وہ ہر خطرہ کی پیش بندی پہلے ہی اپنے علم کے زور سے کر لیا کرتا اور تو اور دنیا کے سب سے بڑے عالم اور اعلم الخلائق انسان کی زبان مبارک سے قرآن نے کہلایا ہے۔

ولو کنت اعلم الغیب	اور اگر میں جانتا ہوتا غیب کو تو
لاستکثرت من الخیر و	بہت زیادہ حاصل کر لیتا خیر اور
ما مسنی السوء (انعام)	نہ پہنچتی مجھے کوئی تکلیف۔

یعنی اگر انسان کا علم جامع، ہر قلت و علت سے پاک اور ہر نقص و کوتاہی سے بری ہوتا تو یقیناً اسے وہ آفات نہ ستا سکتیں جو تدبیر کے سلسلہ میں قبل از وقت علم نہ ہونے سے اس پر اچانک آ پڑتی ہیں اور اسکا

سب بنا بنایا کھیل بگاڑ دیتی ہیں۔ بہر حال آپ یہ سمجھ گئے ہوں گے کہ انسان کا علم ذاتی بھی نہیں اور محیط بھی نہیں اور کامل بھی نہیں اور کثیر بھی نہیں پھر آفات خطا و نسیان کی وجہ سے حتمی بھی نہیں اور قطعی بھی نہیں بلکہ قلیل بھی ہے اور علیل بھی ہے ناقص بھی ہے اور قاصر بھی ہے۔ یہ سمجھ لینے کے بعد اب اس پر غور کیجئے کہ قصور علم اور نقص ادراک کی حقیقت کیا ہے اور اس قصور و فتور کے معنی کیا ہیں، سو غور کرنے سے ذہن نارسا میں یہ آتا ہے کہ علم کے نقصان کے معنی ہیں کہ اس کے ساتھ جہل کی آمیزش ہو جائے اور علم خالص نہ رہے خواہ یہ آمیزش جہل بایں معنی ہو کہ انسان کو ہر ہر چیز کا علم نہ ہو بلکہ کچھ اشیاء معلوم ہوں اور کچھ مجہول ہوں۔ اس صورت میں موجود عالم کے مجموعہ کی نسبت انسان کا علم جہل کے ساتھ مخلوط رہا گو علم اور جہل کے دائرہ سے الگ رہے اور خواہ یہ آمیزش جہل بایں معنی ہو کہ جتنا کچھ بھی اسے علم ہو خود اسی میں جہل کی آمیزش ہو یعنی ہر چیز کا علم ادھورا ہو خالص نہ ہو پہلی صورت کمی نقصان کی ہے کہ معلومات پوری نہیں ادھوری ہیں اور دوسری صورت کیفی نقصان کی ہے کہ معلومات کا علم ادھورا ہے اور خود معلومات چھنٹی ہیں جن کا علم خالص نہیں مگر بہر دو صورت نقصان علم کے معنی یہی رہے کہ اس میں جہل کی آمیزش ہو اور علم و لاعلمی جمع ہو جائیں چنانچہ انسان میں نقصان علم کے یہ دونوں معنی موجود ہیں۔ اس کا علم قلیل بھی ہے کہ دونوں طرف سے اسے جہل نے گھور رکھا ہے اور ادھورا بھی ہے کہ خود خطا و نسیان اور شک و شبہات کسی چیز کی پوری حقیقت کا اندازہ نہیں

اور جس قدر ہے وہ آفات علم کے سبب مشکوک ہے اس لئے یہ ثابت ہو گیا کہ کماً اور کیفاً ہر انسانی علم کے ساتھ جہل کا اختلاط اور علم کے ساتھ لاعلمی کی آمیزش لازمی اور ایک ایسا امر طبعی ہے جو اس سے کسی حال جدا نہیں ہو سکتا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ علم و لاعلمی کے اجتماع اور ادراک و عدم ادراک کے جمع ہو جانے ہی کو تہافت، تفاوت، تخالف اور تعارض وغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں جس کا جامع ترین عنوان جس کے نیچے یہ سارے عنوانات مندرج ہو جاتے ہیں۔ قرآن کریم کی اصطلاح میں اختلاف کثیر ہے۔ اس کے نیچے اجتماع ضدین اور اجتماع متناقضین اجتماع متنافیین اجتماع متعارضین اجتماع متخالفین وغیرہ سب آجاتے ہیں پس جبکہ نقصان علم کی حقیقت آمیزش علم و جہل نکلی۔ جس کا نام اختلاف کثیر ہے اور یہ نقصان علم انسان کی جبلت میں پڑا ہوا ہے تو بے تکلف کہا جا سکتا ہے کہ اختلاف کثیر انسان کے علم اور اس کے کلام کے ساتھ طبعاً لازم اور اس طرح وابستہ ہے جیسے آفتاب سے دھوپ اور دھوپ زدہ اشیاء کے لئے سایہ نہیں بلکہ انسانی کلام کے لئے یہ اختلاف و تخالف اور تہافت و تفاوت ایک ایسی امتیازی خصوصیت ہے کہ جہاں بھی یہ پائی جائے گی بے تکلف حکم لگا دیا جائے گا کہ یہ ضرور انسانی کلام ہے جس کا علم محیط نہیں بلکہ جہل آمیز ہے چنانچہ اسی لئے صرف انسان ہی کو تردد بھی لاحق ہوتا ہے اور وہی اپنے بہت سے اعمال میں مذبذب اور متردد رہتا ہے کہ تنہا وہی علم و جہل کے درمیانی برزخ میں بھی ہے۔ اگر اس

کا علم خالص اور کامل ہوتا تو اسے تردد کے بجائے یقین اور تذبذب یا شک کے بجائے طمانیت اور قناعت یسر آجاتی اور تردد نہ رہتا۔ اور اگر وہ جامد مطلق اور ناقابل علم یعنی جاہل محض ہوتا تب بھی اسے شک یا تردد لاحق نہ ہوتا۔ کیونکہ اس حالت میں وہ کسی سوچ بچار کی راہ ہی نہ چل سکتا کہ شک کی نوبت آتی۔

پس تردد اور شک کی کیفیت ہی علم و لاعلمی کے اجتماع سے پیدا ہوتی ہے۔ گویا اختلاف کثیر سے تردد پیدا ہوتا ہے ورنہ نہیں اور اختلاف انسان کے سوا کہیں نہیں اس لئے تردد بھی اور کہیں نہیں ہاں پھر اسی تردد اور تذبذب کا سب سے بڑا مظاہرہ کلام کا تعارض اور تہافت ہے کیونکہ متردد انسان شک کی حالت میں آج تو ایک پہلو کو راجح قرار دے کر اس کے مناسب رائے قائم کر لیتا ہے اور کل جبکہ دوسرا پہلو راجح ہو کر اولی پہلو مرجوح ہو جاتا ہے تو وہ اس کے خلاف رائے کا اظہار کرنے لگتا ہے۔ چنانچہ انسانی قوانین و آئین اور اس کے قائم کردہ نظریوں کو ہم روز بدلتے ہوئے دیکھتے ہیں آج زمین گول ہے، کل مسطح ہے آج زمین ساکن ہے کل متحرک ہے آج عالم قدیم ہے، کل حادث ہے آج فلاں صنعت و ایجاد مفید ہے، کل مضر ہے آج فلاں قانون بہترین ہے کل بدترین ہے۔ آج فلاں طرز عمل قابل تحسین ہے، کل قابل نفرین ہے۔ غرض حکما، فلاسفہ، عقلا، شعرا اور بار دغیرہ کے بڑے بڑے نظریات کو ایک حالت پر قرار نہیں، انسانوں کے صدہا مسائل کا تہافت اور اختلاف کثیر لاکھوں مسائل میں رجوع

اور غلطی کا اقرار کوئی ایسی مخفی یا محض ماضی چیز نہیں جس کا سلسلہ کسی زمانہ میں بھی مختتم ہوا ہو، کل تک بھی تھا اور آج بھی قائم ہے اور اس وقت تک برابر رہے گا۔ جب تک کہ انسانی علم میں سے جہل کی آمیزش کلیتہً نہ نکل جائے مگر وہ "حتیٰ یلج الجمل فی سم الخیاط الآیۃ" پر معلق ہے ورنہ خدا اور بندے کے علم میں کوئی فرق نہ رہے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ تہافت اور اختلاف کثیر حقیقتاً کلام بشری کا خاصہ ہے جو اس سے کسی حال منفک نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ تخالف و اختلاف ایک اصل کلام ہی میں نہیں بلکہ بشری کلام کی عام کیفیات میں بھی رچا ہوا ملتا ہے خواہ وہ فصاحت یا بلاغت یا اصناف کلام کی دوسری صنعتیں ہوں۔ چنانچہ کسی بڑے سے بڑے فصیح و بلیغ کے کلام میں بھی اول سے آخر تک بلاغت بیانی کا یکساں زور قائم نہیں دیکھا گیا۔ اگر چند جملے بلیغ ہوتے ہیں تو چند ان سے گرے ہوئے بھی ہوتے ہیں۔ کسی مصنف کی صرف بلیغ سطروں کا انتخاب چھوڑ کر جب اس کا مجموعہ کلام سامنے آئے گا۔ اگرچہ وہ کلام کی کسی ایک ہی صنعت اور ایک ہی مضمون سے متعلق ہو اس میں بلاغت و سلاست بیان کا زور بھی یکساں نہ ہو گا بلکہ تہافت کی کافی آمیزش ہو گی۔ پھر ایک انسان کے مختلف موضوع کے مضامین سامنے لائے جائیں جیسے مرثیہ و تعزیت تبریک و تہنیت ہجو و مذمت اور مدح و منقبت وغیرہ تو ان میں یہ تفاوت اور بھی زیادہ واضح اور نمایاں اسلئے نظر آئے گا کہ عادۃً ہر ایک انسان کو ہر ایک مضمون سے کامل مناسبت نہیں ہوتی۔ اگر کوئی تعزیہ گوئی اور مرثیہ نویسی میں ید طولیٰ رکھتا

ہے تو تبریک و تہنیت میں اکثر درماندہ ثابت ہوتا ہے۔ جس کی طبیعت ہجو گوئی کی طرف زیادہ چلتی ہے وہ اکثر مدح سرائی میں پیچھے رہ جاتا ہے جسے تغزل سے مناسبت ہے وہ قصیدہ خوانی میں اونچا نہیں پہنچتا۔ اس لئے اگر اس کے یہ مختلف الانواع کلام جمع کر لئے جائیں تو ان میں زور بیان کا تفاوت و اختلاف کثیر اس درجہ نمایاں نظر آئیگا کہ ان سب کلاموں کو کسی ایک کا کلام سمجھنا ہی مشکل ہو جائے گا۔ اسی پر انسانوں کے دوسرے مختلف فنون اور مضامین کو بھی قیاس کر لینا چاہیے۔

پھر اگر اتفاق سے کسی کو ہر مضمون اور ہر فن سے مناسبت بھی ہو تو بسا اوقات انسان کے طبعی تاثرات بھی کلام میں تفاوت پیدا کر دیتے ہیں کیونکہ ہر انسان کسی نہ کسی وقت مختلف حوادث کا شکار ہوتا رہتا ہے۔ ایسی متضاد کیفیات سرور و غم۔ انقباض و انبساط اور تشتت و جمعیت وغیرہ اثر ڈالتے رہتے ہیں جو اس کی کمزور طبیعت پر اثر انداز ہوتے ہیں ظاہر ہے کہ جب اس متاثر طبیعت سے کوئی کلام نکلے گا تو اس میں بداہۃً ان طبعی اثرات کی جھلک آجانی ضروری ہے جو کلام کے وقت اس پر چھائے ہوئے ہیں چنانچہ یہ حقیقت محتاج دلیل نہیں کہ اگر کسی کیفیت کے غلبہ کے وقت اس کے مقتضا کے مطابق کلام کیا جائے تو قدرتی طور پر وہ اس کلام سے زیادہ زوردار ہوگا جو اس کے مقتضا کے مطابق نہ ہو یا اس کے مطابق ہو۔ مگر اس کیفیت کے زوال کے بعد کہا جائے مثلاً کسی صدمہ کی حالت میں قصیدہ تہنیت و کلام مسرت میں کوئی زور پیدا نہیں کیا جا سکتا

یا مثلاً کسی صدمہ کی کیفیت ختم ہو جانے پر مرثیہ اور تعزیت گوئی میں کوئی جوش اور کشش پیدا نہیں کی جا سکتی۔ اور کی جائے گی تو وہ تکلف ہوگا جس میں فطری تاثیر نہ ہوگی۔ بس اگر ایک انسان کے ایسے مختلف کلاموں کو جمع کر کے دیکھا جائے تو ایک کلام زوردار اور ایک پھسپھسا نظر آئیگا اور بلاغت بیانی میں کافی تفاوت تہافت محسوس ہوگا۔ بہر حال انسان کا کوئی طبع زاد کلام اور اس کی کیفیات اختلاف و تہافت سے بری نہیں رہ سکتے۔ جو یقیناً اسکی قلت علم اور ظرف علم کی طبعی کمزوریوں کا نتیجہ ہے جس کا حاصل وہی علم و لاعلمی اور زور و کمزوری یعنی اجتماع ضدین نکلتا ہے۔ پھر اس تہافت و اختلاف کا اثر بعض اس کے طبع زاد کلام ہی میں نہیں بلکہ ان مضامین و علوم میں بھی نمایاں ہوتا ہے جن میں وہ ناقل محض ہو اور قطعی علمی حیثیت نہ رکھتا ہو بلکہ راوی کے درجہ میں ہو اور اپنی طرف سے نقل روایت میں امانت داری کا جذبہ بھی رکھتا ہو لیکن پھر بھی اس کی روایات میں تعارض اور تہافت کی کافی آمیزش ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس علم کا تعلق اگر اس کی فکر سے نہیں تو قوت حافظہ سے ہے اور حافظہ پر قوت فکریہ سے بھی زائد آفتیں مسلط ہیں۔ کہیں سوء حفظ ہے اور کہیں غلط فہمی، کہیں دماغی امراض ہیں اور کہیں حوادث افکار جو حافظہ پر بھی اثر ڈالتے ہیں اور قلب کی یکسوئی پر بھی اور ظاہر ہے کہ جب دل و دماغ ٹھکانے نہ رہیں تو علمی محفوظات کہاں تک محفوظ رہ سکتی ہیں۔

اسی لئے روایت و نقل میں کوئی حکایت تو کلی عنہ کے مطابق نکلتی

ہے اور کوئی نہیں نکلتی کہیں کلام کا لب ولہجہ بدل کر مضمون کچھ کا کچھ ہو جاتا ہے اور کہیں طرز ادا کے تفاوت سے اثرات کلام کہیں سے کہیں جا پہونچتے ہیں چنانچہ معتبر سے معتبر مؤرخوں اور افسانہ نویسوں کی روایات کا تہافت و تخالف اور تضاد بیانی جمع کی جائے تو اختلاف کثیر کی کوئی حد نظر نہ آئے گی۔ اگر بطور خرق عادت خدائی ذمہ داری کہیں مددگار نہ ہو تو عادۃ انسانی نقل روایت سے واقعہ کی اصلی صورت سامنے آنی بہت ہی مشکل ہے۔

غرض علم عقلی ہو یا نقلی، ذوقی ہو یا وجدانی۔ جہاں تک خود انسان کی جبلت اور کسب و طاقت کا دخل ہے وہاں تک اختلاف و تفاوت کی کوئی کمی نہیں کہ اولاً تو اس کی جبلت میں علم ہی نہیں ہے اور باہر سے بھی آجاتا ہے تو اس جبلت میں اسکے لئے سیکڑوں آفات پوشیدہ ہیں جو اس پر ضرب کاری لگاتی رہتی ہیں، یعنی سہو، نسیان، خطاء فکری، غلط فہمی، سوء حافظہ، بیرونی عوارض، اندرونی کیفیات اور قلبی و دماغی تاثرات وغیرہ جو سب کے سب جہالت ہی کے معین و مددگار ہیں۔ علم سے انھیں کوئی واسطہ نہیں۔ ہاں اگر ہے تو اس کے ازالہ سے ہے نہ کہ تحفظ سے اس لئے انسانی کلام میں علم کے ساتھ لاعلمی اور جہالت کی آمیزش جسے تہافت اور اختلاف کہتے ہیں بہ نسبت خالص علم کی یکسانی کے اس درجہ غالب ہے کہ وہ انسانی علم اور بشری کلام کا تمیزی نشان قرار پا گئی ہے جس سے کلام بشر پہچانا جانے لگا۔

Marfat.com

اب اس کے برعکس آپ علم الٰہی اور کلام خداوندی کو لیں تو آپ کو نظر آئے گا کہ اس کا علم خود اپنا اور خانہ زاد ہے عطا غیر نہیں، ذاتی ہے عارضی نہیں، نہ جہل سابق پر وارد شدہ ہے اور نہ جہل لاحق سے شرمندہ جہالت نہ اس کے اول میں ہے نہ آخر میں۔ اس لئے نہ وہ قلیل ہے نہ وہ محدود۔ پھر جیسے نفس علم ہر آفت و نقص سے پاک ہے۔ ایسے ہی اسکی ہر کیفیت عیب اور کوتاہی سے مبرا اور منزہ ہے نہ وہاں مناسبت و بے مناسبتی کا سوال ہے کہ کوئی مضمون اعلیٰ ہو اور کوئی ادنیٰ۔ نہ اس پر حوادث مؤثر ہیں کہ کیفیت کلام میں کوئی خفیف سا تغیر بھی پیدا کر سکیں نہ وہاں متضاد کیفیات اثر انداز ہو سکتی ہیں کہ کلام کے زور یا اس کی فصاحت و بلاغت میں کوئی ادنیٰ تفاوت و اختلاف پیدا کر سکیں۔ پھر ذاتی علم کے ہوتے ہوئے نہ اس کے خلاف کوئی باطنی آفت ہے نہ ظاہری جو اسے زائل کر سکے نہ وہاں غفلت ہے نہ نسیان نہ نوم ہے نہ سنہ نہ علم اکتسابی ہے کہ قوت حافظہ اور تفکر مددگار ہو اور نہ علم تدریجی ہی ہے کہ ترتیب فکر و نظر کی حاجت پڑے۔ غرض جہل اور ضد علم کی کوئی آفت اس کی علمی بارگاہ تک نہیں پہنچ سکتی اس لئے قرآن کریم نے جگہ جگہ دعویٰ کیا ہے کہ اس کا علم محیط اور لا محدود بھی ہے اور اکمل ترا اور خالص بھی یعنی وہاں علم بحت اور ادراک محض ہے جس میں جہل کے کسی ادنیٰ ذرہ کی بھی آمیزش کی گنجائش نہیں۔

ارشاد قرآنی ہے۔

وسع کل شی علما — اللہ تعالی اپنے علم سے تمام چیزوں کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے

وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمھا الا ھو ویعلم ما فی البر والبحر وما تسقط من ورقۃ الا یعلمھا ولا حبۃ فی ظلمات الارض ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین۔

اور اللہ ہی کے پاس ہیں خزانے تمام مخفی اشیاء کے ان کو کوئی نہیں جانتا بجز اللہ تعالی کے اور وہ تمام چیزوں کو جانتا ہے جو کچھ خشکی میں ہیں اور جو کچھ دریاؤں میں ہیں اور کوئی پتہ نہیں گرتا مگر وہ اس کو بھی جانتا ہے اور کوئی دانہ زمین کے تاریک حصوں میں نہیں پڑتا اور نہ کوئی تر اور خشک چیز گرتی ہے مگر یہ سب کتاب مبین میں ہے۔

کہیں اسی احاطہ علمی کو یوں فرمایا ہے کہ۔

واللہ بکل شی محیط۔ — اور اللہ تعالی ہر چیز کو محیط ہے۔

غرض جب اس کا علم محیط اور لامحدود ہے تو اس میں قلت و کثرت کا سوال ہی نہیں اٹھتا کہ قلیل ہونے کا نام بھی آسکے اور جب خالص ہی تو اس میں جہل کی آمیزش کا تصور ہی نہیں آسکتا کہ اس پر علیل ہونے کا نام آسکے۔ اسلئے علم خداوندی علم بشر کی مانند نہ قلیل ہے نہ علیل اور نہ ناقص ہے نہ قاصر، کیونکہ اگر ذرا بھی قلیل ہو خواہ کماً یا کیفاً تو وہ لامحدود نہیں رہ

سکتا۔ حالانکہ جیسے اس کی ذات لامحدود ہے ایسے ہی اس کی صفات کمال علم وغیرہ بھی لامحدود ہیں۔ اس لئے اس کے علم کے ساتھ جہل کی آمیزش کسی نہج سے بھی ممکن نہیں اور ظاہر ہے کہ علم کے ساتھ آمیزش جہل ہی کا تعب تہافت اور اختلاف کثیر تھا اس لئے یہ نتیجہ واضح ہے کہ کلام الٰہی میں تہافت واختلاف بھی عقلاً محال اور ناممکن ہے۔

پس اب ہم خلاصہ مضمون کے طور پر اس نتیجہ تک پہنچ گئے کہ کلام بشر سے اختلاف کثیر اٹھ جانا محال ہے کہ اس کا علم محدود اور قلیل ہے یعنی جہل کے ساتھ مخلوط ہے اور کلام خداوندی میں اختلاف کثیر کا پایا جانا محال ہے کہ اس کا علم لامحدود اور جہل کی آمیزش سے منزہ ہے چنانچہ کلام حق اور کلام غیر حق کی باہمی تمیز عرفاً بھی اسی اصول پر کی جاتی ہے کہ ملزم کے دعوے کو بے حقیقت یا ساقط الاعتبار بنانے کے لئے وکلاء جرح قدح کرتے ہیں اور آخر میں اُس کے غیر معتبر ہونے کی وجہ یہی بتلاتے ہیں کہ اس شخص کے کلام میں چونکہ تضاد بیانی ہے اس لئے یہ کلام صادق اور حق نہیں ہے جسے باور کیا جائے گویا کلام حق ہونے کے معنی عرف عام میں بھی یہی ہیں کہ اسے جس طرح بھی الٹو پلٹو لیکن اس کا کوئی ایک جملہ دوسرے جملہ کا مکذب ثابت نہ ہو یعنی اختلاف و تہافت سے بری رہے۔

اس اصول کے مطابق اگر قرآن کریم کلام الٰہی ہے اور بلاشبہ ہے تو اس میں تہافت و اختلاف نہ اصل کلام میں پایا جا سکتا ہے نہ کیفیات و صفات کلام میں۔ چنانچہ اصل کلام کے متعلق تو حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ

تعالیٰ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کا دعوےٰ ہے کہ یصدق بعضہ بعضاً
کہ قرآن کا بعض اس کے بعض کے لئے مصدق ہے یہ اسی اختلاف کثیر
کی نفی ہے جس کے تحت میں کلام کا ایک جز دوسرے جز کے لئے مکذب
ہو جاتا ہے۔ اور کیفیات کلام کا یہ حال ہے کہ قرآنی نظم ہر ہر نوع کے
مضامین پر مشتمل ہونے کے باوجود نہ کہیں اسکا زور گھٹتا ہے نہ فصاحت و
بلاغت حد اعجاز سے گرتی ہے نہ جامعیت کلام میں کوئی فرق آیا ہے اور
نہ متضاد کیفیات کی یکجائی کے باوجود کلام میں کوئی ایک کیفیت اپنی ضد
سے متاثر ہوتی ہے۔ یعنی رحمۃ و رافۃ کی آیتوں کے ساتھ قہر و غضب کی
آیتوں کا زور ذرہ برابر کم نہیں ہوتا۔ رہبت کی آیتوں میں جو جلال و جبروت
نظر آتا ہے اُسی آن وہی ہیبت و جلال رغبت کی آیتوں میں بھی قائم ہے
غرض عدم تہافت اور عدم اختلاف معانی ہی میں نہیں الفاظ اور نظم کلام
کے بھی ایک ایک نقطہ سے واضح ہے جو لوگ مشاہدہ کیفیات کا حاسہ
رکھتے ہیں وہ مشاہدہ سے جو علمی ذوق رکھتے ہیں وہ علم عربیت سے اور جو عقل
سلیم سے بہرہ ور ہیں وہ عقلی دلائل سے باور کر سکتے ہیں کہ کلام الٰہی جبکہ علم
خالص ہے جس میں جہل کی آمیزش ناممکن ہے تو وہ اختلاف کثیر سے بھی ہمیشہ
بری و بالا ہی رہے گا۔

ولو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافاً کثیراً

بہرحال جب عقل و نقل بلکہ حس و مشاہدہ کی روشنی میں یہ واضح ہو گیا
کہ کلام الٰہی میں اختلاف و تفاوت اور تضاد بیانی نہیں ہو سکتی تو اب آپ

Marfat.com

خود سمجھ لیں کہ اگر پھر بھی اس مقدس کلام میں کسی کو تضاد بیانی متخیل ہو تو وہ علم الٰہی کا نقص نہیں بلکہ علم بشر کا نقص ہوگا کہ بشری کے علم میں جہل کی آمیزش ہوتی ہے جس سے وہ بعض اوقات بالنصوص کے تمام محملوں کو سمجھنے نہیں ہوتا یا ایک محمل کے مختلف پہلوؤں میں سے کسی پہلو کو بھی نظرانداز کر دیتا ہے۔ جس سے نصوص میں تعارض یا نص واحد میں تخالف محسوس ہونے لگتی ہے مگر جب اس کا جہل مرتفع اور فہم سیدھا کر دیا جاتا ہے تو ہر نص اپنے اپنے موقعہ پر چسپاں نظر آنے لگتی ہے اور وہ اختلاف ہباءً منثوراً ہو جاتا ہے۔

یہاں سے یہ مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے کہ بشری کلام میں جبکہ حقیقتاً آمیزش جہل ہونے کے سبب تعارض کا امکان ہی نہیں بلکہ وقوع ہوتا ہے۔ اس لئے اگر اس کے کلام سے تعارض رفع کرنے کی سعی کی جائے تو اس کا نام بلاشبہ توجیہ و تاویل ہوگا کیونکہ تاویل ظاہر سے پھیر دینے یا خلاف ظاہر کرنے کو کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ بشری کلام میں ثابت شدہ چیز تعارض ہی ہے عدم تعارض نہیں۔ اس لئے تعارض اٹھانا گویا خلاف ظاہر کرنا ہے جو تاویل کی حقیقت ہے اور جو کلام بشر میں محض حسن ظن کی بنا پر کی جاتی ہے۔ ورنہ اگر کلام بشر متعارض ہی چھوڑ دیا جایا کرتا تب بھی بعید نہ تھا کہ اس کے کلام کی اصلی شان ہی تعارض ہے پس توفیق و تطبیق کی سعی اگر کی جا سکتی ہے تو وہ صرف کلام بشری میں ہو سکتی ہے کہ وہ متعارض بھی ہوتا ہے اور اسی کا نام تاویل و توجیہ بھی ہوگا کہ یہ سعی فی الحقیقت خلا

لیکن کلام خداوندی آمیزش جہل سے پاک ہونے کی وجہ سے تعارض کا امکان ہی نہیں رکھتا۔ اس لئے اس کے کلام سے نہ تعارض اٹھانے کی حاجت ہے نہ توفیق و تطبیق کی۔ اگر تعارض کسی کو متخیل ہوتا ہے تو فی الحقیقت وہ خیالی تعارض ہے۔ اس لئے یہاں توفیق و تطبیق یا رفع تعارض کی جد و جہد اس کے خیال کے لئے ہے نہ کہ کلام الٰہی کے لئے پس کلام الٰہی کے لحاظ سے اس سعی کا نام توجیہہ و تاویل بھی نہیں ہو سکتا بلکہ بیان محمل یا بیان مراد یا بیان حقیقت ہوگا جو معترض پر مخفی ہو گئی تھی، گویا دوسرے لفظوں میں اس سعی کا نام طالب کے علم کی سعی ہوگا نہ کہ اللہ کے علم کی تصحیح کہ وہ تو پہلے ہی سے بذاتہ صحیح اور خالص تھا۔ یہاں تعارض رفع کرنے کی چونکہ کوئی خلاف ظاہر سعی نہیں کہ اسے تاویل کہا جائے بلکہ عین ظاہر اور مطابق واقعہ یہی ہے کہ کلام الٰہی بلا تعارض دکھایا جائے کہ وہ فی نفسہ بھی غیر متعارض۔ اس لئے یہاں توجیہہ و تاویل کا کوئی اطلاق ہی درست نہ ہوگا بلکہ اس کے مطابق ظاہر سعی کا نام تفسیر ہوگا۔

اس لئے اب یہ خوب واضح ہو گیا کہ اختلاف و تعارض میں کلام بشر اور کلام الٰہی ہرگز یکساں نہیں ایک حقیقتاً محل تعارض ہے ایک حقیقتاً بالکل نہیں۔ اس لئے ایک جگہ کا تعارض حقیقی ہے اور ایک جگہ کا سطحی اور خیالی جو حقیقتاً کلام الٰہی میں نہیں بلکہ بشری دماغ کا ہے۔ پس کلام الٰہی کو غیر متعارض دکھلانے کی سعی کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ نصوص سے تعارض اٹھایا جا رہا ہے بلکہ یہ ہونگے کہ معترض کے دماغ سے تعارض ہٹایا جا رہا ہے۔

Marfat.com

اور اسکے باطن سے علم وجہل کی آمیزش ہٹا کر علم کو خالص اور اسکی بصیرت کو جو اپنی جبلۃ
سے دھندلی اور ظلماتی تھی روشن کیا جا رہا ہے تاکہ کلام الٰہی کی اصل حقیقت سامنے
آجائے چنانچہ جب تک بصیرت صاف نہو اور اس میں بے بصیرتی کی ظلمت شامل
رہے کبھی بھی نصوص اپنی اپنی جگہ جیاں دکھائی نہیں دے سکتے۔ ان میں تعارض ہی نظر
آتا رہے گا مگر وہ انسانی دماغ کا اسی طرح تضاد ہوگا جس طرح کہ شفاف آئینہ میں
کوئی سوداویت زدہ اپنی سیاہ شکل دیکھ کر آئینہ پر سیاہی کی تہمت دھرنے لگے حالانکہ
یہ سیاہی خود اسی کی اندرونی تیرگی کی ہے جس کا علاج یہ نہیں ہو سکتا کہ آئینہ کو دھونے
بیٹھ جائے کہ وہ تو پہلے ہی سے صاف ہے بلکہ یہ ہے کہ مصفیات کے ذریعہ اپنی سوداویت
کو زائل کرے پس بے بصیرۃ افراد کو اگر قرآن میں تعارض محسوس ہو تو وہ فی الحقیقت
ان ہی کی لاعلمیوں کی اندرونی ظلمت ہے جو قرآن کے شفاف الواح میں انھیں محسوس
ہوتی ہے نہ کہ قرآن کی۔ اس لئے اس کا علاج یہ نہیں ہے کہ تاویلات سے قرآن کا علاج
شروع کر دیا جائے بلکہ یہ ہے کہ اپنے ظلماتی نفس کا (جو اپنی جبلۃ ہی سے ظلمت
جہل رکھتا ہے جیسا کہ اوپر ثابت کیا جا چکا) علاج مصفیات روحانی سے کیا جائے
جسے تزکیہ کہتے ہیں۔ اور وہ مصفیات مجاہدہ و ریاضت ہے۔ کیونکہ جب مجاہدات
و ریاضات اور تزکیۂ نفس سے یہ دھندلاہٹ جاتی رہتی ہے، خدا کے علم سے
بندہ کے علم کا کنکشن درست ہو جاتا ہے اور خدا کی طرف سے اس کے علم وفہم
کی حفاظت ہونے لگتی ہے تو اس قسم کی خیالی گنجلکیں خود ہی ہباءً منثوراً ہو جاتی ہیں۔

حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کو ان کے شیخ حضرت حاجی امداد اللہ قدس سرہٗ
نے مکہ معظمہ سے تحریر فرمایا کہ سب متوسل اپنا اپنا احوال لکھ کر بھیجتے ہیں مگر آپنے

اپنا کوئی باطنی حال نہیں لکھا۔ حضرت نے جوابی عریضہ میں ابتداءً بطور تواضع حالات باطنی سے اپنی محرومی اور محروم القسمتی کے کلمات تحریر فرما کر اخیر میں لکھا کہ حضرت کی جوتیوں کی برکت سے تین باتیں اپنے اندر پاتا ہوں امور شرعیہ امور طبعیہ بن گئے ہیں (گویا نفس امتثال احکام شرعیہ پر طبعاً اسی طرح مجبور ہو چکا ہے جیسے کھانے پینے اور سونے جاگنے پر طبعاً مجبول و مجبور ہے) مادح و ذام یکساں نظر آتے ہیں (گویا اخلاق اور نفس میں اس درجہ سکون و طمانیت پیدا ہو گئی ہے کہ کوئی ہزار مدح کرے نفس منبسط نہیں ہوتا اور کوئی ہزار مذمت کرے نفس منقبض نہیں ہوتا یعنی حقیقی عبدیت پیدا ہو گئی ہے) نصوص شرعیہ میں کہیں تعارض محسوس نہیں ہوتا۔ ہر نص اپنے اپنے محل اور محمل پر چسپاں نظر آتی ہے اللھم ارنا الاشیاء کما ھی

پس اہل حقیقت کے دماغ سے چونکہ علوم معاملہ میں علم و جہل کی آمیزش زائل اور قلب سے زیغ نکل جاتا ہے اسلئے اللہ تعالیٰ کے خالص یکساں اور غیر مذبذب علم کو وہ ٹھیک اسکی اصلی حالت یکسانی پر دیکھنے لگتے ہیں اور اختلاف کثیر یا تعارض کے تخیل سے بالاتر ہو جاتے ہیں۔ اس کیفیت کے پیدا ہونیسے پیشتر یا تقلید محض کا درجہ ہے کہ آدمی کسی مبصر کے کہنے سے مانے کہ کلام الٰہی اختلاف سے پاک ہے یا تحقیق و استدلال کا درجہ ہے کہ دلائل سے قلب کو مطمئن کرے یا استدلال سے سمجھے۔ یہی استدلال بھی عرض کر دیا ہے جو عقل و نقل دونوں پر مشتمل ہے اور ایک مبصر اعظم کا قول بلکہ حال بھی پیش کر دیا ہے جس میں انشاء اللہ مقلد کیلئے بھی قناعت ہے اور محقق کیلئے بھی طمانیت اسکے آگے دعا کا درجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مشاہدہ کیفیات کے مرتبہ علیا تک بھی پہونچادے اور

بے بصیرتی کو مغلوب اور زائل فرما دے۔

ورنہ بے بصیرتی کے ہوتے ہوئے جبکہ تقلید یا استدلال کے بغیر محض اپنے غیر مزکّٰی ذہن سے آدمی قرآنی حقائق کو دیکھنے لگے تو اس اٹکل سے دیکھنے کا نتیجہ بھی تہافت و اختلاف کا تخیل ہے اور ایسے شخص کے جہل آمیز علم کی مثال ایسی ہوگی جیسا کہ چند آدمی ایک دور کھڑے ہوئے ہاتھی کو چھوٹے چھوٹے سوراخوں سے دیکھیں کہ جمع ہوئے ایک کی نگاہ صرف اس کی ٹانگوں پر پڑی۔ سر و پشت اس کی نگاہ سے اوجھل رہے تو اس نے کہا کہ ہاتھی چار ستونوں کی مانند ہوتا ہے۔ دوسرے نے صرف اس کی چوڑی پشت کو دیکھا پاؤں اور سر نہ دیکھ سکا تو اس نے پہلے کی تغلیط کرتے ہوئے کہا کہ ہاتھی ستونوں کی طرح نہیں بلکہ ایک مسطح تخت اور ہموار چبوترہ کی مانند ہوتا ہے۔ تیسرے کو صرف اس کی نظر پڑی اور پشت و پا غائب رہے تو اس نے ان دونوں کی تکذیب کرتے ہوئے کہا کہ ہاتھی تو مثل ایک موٹے رسے کے ہوتا ہے جس میں صوف کے گچھے لٹکتے رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ہاتھی کے بارہ میں ان تینوں نے جس باہمی تردید و تکذیب اور کلاموں کے تہافت و تفاوت کا مظاہرہ کیا وہ ان ہی کی دماغ کی تنگی اور تنگ نظری کا ثمرہ تھا۔ ہاتھی کی حقیقی حالت ان تردیدات سے قطعاً مبرا تھی یعنی جو نقص حال انھوں نے ہاتھی کی نسبت ظاہر کیا وہ خود ان ہی کے علم کا نقص تھا نہ کہ ہاتھی کی صفت کا۔ اگر یہ تنگ سوراخوں کے بجائے کھلے میدان میں آ کر ہاتھی کو دیکھ لیتے تو یہ تضاد بیانی جو خود ان ہی کی قلت دماغ سے پیدا ہوئی تھی رفع ہو جاتی اور وہ اپنے سارے کلاموں میں تطبیق دے لیتے کیونکہ

ہر ایک نے ایک ایک پہلو دیکھا تھا۔ سب پہلوؤں پر سب کی نظر نہ تھی جب سب پر سارے پہلو منکشف ہو جاتے تو ہر ایک دوسرے کی تصدیق کرتا اور اختلاف و تہافت کلام رفع ہو جاتا پس یہ رفع اختلاف جو میدان میں آ کر دیکھ لینے سے ہوتا ہر گز نہیں کہا جا سکتا کہ کسی توجیہ و تاویل سے رفع ہوا۔ بلکہ معاً حقیقت سے مرتفع ہوا۔ بس یہی صورت قرآن و حدیث کے سطحی اور ظاہری تعارض کی بھی ہے کہ وہ فی الحقیقت قرآن و حدیث میں نہیں ہوتا بلکہ خود انسانوں میں ان کی قلت معرفت کے سبب ہوتا ہے جو انسانی جبلہ میں پڑی ہوئی ہے اس ارتفاع کی صورت توجیہ و تاویل نہیں بلکہ اس غیر عارف نفس کا تزکیہ ہے کہ قرآن بوجہ کلام خداوندی ہونے کے ہر تعارض و اختلاف سے خود ہی بری ہے۔

ولو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافاً کثیراً الآیۃ

سوال دوم

قرآن کریم میں جہاں کسی چیز کی قسم کھائی گئی ہے وہاں عموماً اس مقسم بہ کو جس کی قسم کھائی گئی ہے، جواب قسم کے لیے بمنزلہ شاہد اور گواہ کے پیش کیا گیا ہے۔ جیسا کہ والعصر اور والقلم اور والتین وغیرہ قسموں سے واضح ہے۔ اس قاعدہ کے مطابق سورہ صفت کے شروع ہی میں جو ملائکہ کی صف بندی تلاوت ذکر وغیرہ کی قسم کھا کر توحید الٰہی کا دعویٰ کیا گیا ہے یہاں بھی یہ تینوں مقسم بہ یعنی صف بندی زجر و توبیخ اور تلاوت ذکر، توحید پر شاہد اور اس کی دلیل ہونی چاہئیں۔ حالانکہ ملائکہ کی صف بندی اور زجر و توبیخ کا توحید سے کوئی رابطہ بظاہر مفہوم نہیں ہوتا اس لئے اس کی کوئی

واضح تقریر فرمائی جائے کہ قسم اور جواب قسم میں ارتباط محسوس ہونے لگے اور قرآن کی صحت استدلال منکشف ہو جائے۔

جواب سوال دوم[٢]

قرآن کریم میں مقسم بہ (جس کی قسم کھائی جائے) بلا شبہ بمنزلہ شاہد اور دلیل کے لایا جاتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ شاہد ہمیشہ مقسم بہ کی ذات ہی ہو، بلکہ کبھی عین "مقسم بہ" بذاتہ شاہد ہوتا ہے جیسے واللہ یا تاللہ کے لفظ سے قسم کھائی جائے کبھی اس کا کوئی وصف شاہد ہوتا ہے اور ذات محض بیان وصف کے لئے لے آئی جاتی ہے اور کبھی اوصاف کے ضمن میں محض اس کے متعلقات اور منتسبات شاہد ہوتے ہیں اور اس صورت میں خود اوصاف بھی محض بیان منتسبات کے لئے ذکر کر دیئے جاتے ہیں اور قسم بہ نظر حقیقت ان اوصاف یا ان منسوبات ہی کی کھانی مقصود ہوتی ہے مثلاً والعصر میں زمانہ کو خسران انسان پر شاہد بنایا گیا ہے لیکن ظاہر ہے کہ خود زمانہ اور بذاتہ لیل و نہار کا یہ چکر اس دعویٰ پر شاہد نہیں ہو سکتا بلکہ حقیقۃً زمانہ کے وہ حوادث اور واقعات شاہد ہیں جو ان زمانوں میں واقع ہوئے۔ ورنہ بلا حدوث وقائع، کورا زمانہ اس کی شہادت کیسے دے سکتا ہے کہ اکثر انسان حرمان و خسران میں رہے اور بعض اس سے بچ گئے۔ کیونکہ یہ حقیقت تو واقعات ہی ظاہر کریں گے، نہ کہ دن کی سفیدی اور رات کی سیاہی۔ پس یہاں حلف بہ ظاہر تو زمانہ کا کیا گیا ہے لیکن بہ نظر حقیقت ان واقعات کا ہوا ہے جو ان زمانوں میں واقع ہوئیں مگر بواسطہ زمانہ۔ گویا قسم کے سلسلہ میں ظرف بولا گیا اور مظروف کا ارادہ کیا گیا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ عرف عام میں کہا

جاتا ہے کہ آجکل زمانہ بہت خراب ہو گیا ہے۔ زمانہ بہت نازک ہے۔ فلاں شخص کے بُرے دن آگئے۔ ظاہر ہے کہ دن برے اور زمانہ خراب کبھی بھی نہیں ہو بلکہ خود انسان اور ان کے افعال برے اور بھلے ہوتے رہتے ہیں اور زمانہ برے ہونے سے ان افعال وحرکات ہی کی برائی کی طرف اشارہ ہوتا ہے محض اسی تعلق سے کہ یہ افعال اس زمانہ میں واقع ہوئے۔ عرب کی مشہور شاعرہ خنساء کا شعر ہے:۔

ان الجدیدین فی طول اختلافهما　　لا یفسدان ولکن یفسد الناس

ترجمہ:۔ بلاشبہ یہ جدیدین (رات اور دن) اپنے روزانہ کے لمبے لمبے دوروں میں خراب و فاسد نہیں ہوتے۔ البتہ لوگ اور ان کے افعال وحرکات فاسد ہو جاتے ہیں۔

یہی صورت یہاں بھی ہے کہ زمانہ کو شہادت میں پیش کرکے حقیقتاً زمانہ کے واقعات کو شاہد بنانا ہے۔ اس لئے یہاں قسم کے سلسلہ میں مقسم بہ کی ذات مراد نہیں بلکہ اس کے متعلقات مراد ہیں۔

اسی طرح مثلاً "والتین والزیتون وطور سینین وھٰذا البلد الامین" میں ایک درخت ایک پہاڑ اور ایک شہر کی قسم کھا کر فرمایا گیا کہ انسان کو ہم نے احسن تقویم (بہترین اندازہ) میں پیدا کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ نوع انسان کی خوبی و کمال کے لئے دلیل اور گواہ خود پہاڑ یا درخت اور شہر بذاتہ نہیں ہو سکتے۔ بلکہ انسانی خوبیوں کی شہادت میں تو کوئی انسانی نمونہ ہی پیش کیا جا سکتا ہے کہ انسان ایسے ہوتے ہیں نہ کہ پہاڑ یا درخت کی لمبائی چوڑائی پیش کرکے کہا جائے کہ انسان ایسے ہوتے ہیں بس یہاں بھی وہی صورت ہے کہ ان تینوں مقسم بہٖ

Marfat.com

سے خود ان کی ذوات مراد نہیں اور ان ذوات کو شہادت میں پیش نہیں کیا گیا بلکہ ان کے ذکر سے بعض وہ انسانی ذوات مراد لی گئی ہیں جن کو اشیاء سے خاص نسبت حاصل ہے اور اس نسبت خاص کی بنا پر درحقیقت احسن تقویم پر ان انسانوں ہی کو شاہد بنایا گیا ہے۔ چنانچہ تین و زیتون و طور سینا اور مکہ معظمہ کو تین مقدس انسانوں سے ایسی خصوصی نسبت حاصل ہو کہ جب ان تین چیزوں کا ذکر آتا ہے تو ان ذوات کی طرف ذہن خود جا پہونچتا ہے۔ بیت المقدس تین و زیتون کے جھرمٹ میں عیسیٰ علیہ السلام پیدا ہوئے ہیں اس لئے ایک عارف کا دھیان ان مخصوص درختوں کے ذکر سے ان کی ذات اقدس کی طرف بآسانی جا پہونچتا ہے۔ طور سینا کا نام لیتے ہی حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ اور مکہ مکرمہ کا مبارک نام آتے ہی ذات بابرکات محمدی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ اس لئے مکان تین و زیتون مکان طور سینا اور مکان بلد امین بول کر ان کے ان مخصوص مکینوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جنہیں ان مواضع سے خاص نسبت حاصل ہے گویا مکان کے ان تینوں مکینوں کی قسم کھا کر دعویٰ کیا گیا ہے کہ ہم نے انسان کو احسن تقویم میں پیدا کیا ہے شاہد اور دلیل درکار ہو تو ان تینوں مقدس پاک صورت اور نیک سیرت ہستیوں کو دیکھ لو۔ پس یہاں بھی مقسم بہ کی ذوات مراد نہ ہوئیں بلکہ ان کے منسوبات اور متعلقات مراد ہوئے۔

اسی طرح قلم کی قسم کھا کر ذات برکات نبوی سے نفی جنون فرمائی گئی ہو ظاہر ہے کہ قلم کی چوب خشک کو بذاتہ نفی جنون یا اثبات عقل سے کوئی رابطہ

وتعلق نہیں۔ ہاں قلم چونکہ اظہار علوم و معارف کا ذریعہ ہے اور علوم و معارف دلیل عقل و کمال ہوتے ہیں نہ کہ دلیل جنون۔ اس لئے یہاں حضور کی نفی جنون پر آپ کے بے انتہا علوم و کمالات کو شاہد بنانا مقصود ہے مگر علوم کی پائداری چونکہ زبان کی بہ نسبت قلم سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے قلم کی قسم اور بحقیقت قلم کے پردہ میں علم و عقل محمدی کی قسم کھا کر کہا گیا ہے کہ آپ مجنون نہ تھے۔ شاہد کی ضرورت ہو تو ان کے علوم و کمالات کو سامنے رکھ لو جو عقل کامل کی دلیل ہیں نہ کہ جنون کی پس یہاں مقسم بہ کی ذات مراد نہ ہوئی بلکہ اس کے آثار اور متعلقات۔ ٹھیک اسی طرح سورۂ صٰفّٰت میں بھی ملائکہ کی قسم کھائی گئی ہے لیکن ذات کی نہیں۔ ورنہ فرمایا جاتا والملٰئکۃ بلکہ ان کے چند اوصاف کی جو عنوان میں ذکر کئے گئے یعنی والصّٰفّٰت۔ والزّٰجرٰت والتالیات جس سے واضح ہو گیا کہ ذوات ملائکہ کی نہیں بلکہ ان کے وصف عنوانی کی قسم کھائی جا رہی ہے کہ یہ مقدس فرشتے عبادت کے لئے صف بندی کرتے ہیں۔ ترک عبادت سے بندوں کو ڈانٹتے ہیں اور تلاوت ذکر یعنی قرآن لاکر بندوں کو پیش کرتے ہیں۔ پہلی صفت (صف بندی عبادت) تو ان کی ذاتی صفت ہے۔ اور بعد کی دو صفتیں اضافی ہیں کہ وہ بندوں کو ترک عبادت سے ڈانٹ کر آمادۂ عبادت کرتے ہیں اور عبادت کے لئے انہیں علم لاکر دیتے ہیں تاکہ ان کا عمل بلا علم رہ کر نا مقبول نہ ہو جائے۔

بہر حال فرشتوں کا خود عبادت کرنا، دوسروں کو عبادت کی تعلیم دینا اور پھر عبادت پر انہیں تربیت دینا تین اوصاف عنوانی ہیں جن کی قسم کھائی گئی ہے

جنکا حاصل ملائکہ کا جذبۂ عبادت پیش کرتا ہے۔ اس لئے اگر غور سے کام لیا جائے تو ان تین اوصاف کے پردہ میں درحقیقت عبادتِ ملائکہ کی قسم کھائی گئی ہے کہ تینوں اوصاف کا محور عبادت ہی نکلتا ہے اور ظاہر ہے کہ عبادت کی روح توحید ہے کیونکہ شرک کے ساتھ کتنی مشقت کی عبادت دریاضت ہو وہ عبادت ہی نہیں اور اسی لئے مردود ہے جس سے ملائکہ علیہ السلام بری ہیں۔ بلکہ عبادت کرائی ہی جاتی ہے اس لئے کہ قلوب میں توحید پیوست ہو جائے اور اسی لئے ہر مذہب کسی نہ کسی انداز سے توحید کو بیان کرنے اور اسے عقیدۃ العقائد ماننے پر مجبور ہوا ہے۔ اس لئے ان صفات ثلثہ کے ضمن میں ملائکہ علیہ السلام کی سب سے بڑی اور محبوب صفت جس کے لئے اللہ تعالیٰ نے یہ قسم کھائی یہ نکلی کہ وہ اللہ کی توحید لعبادۃ کرتے ہیں اور اسے واحد بالالوہیت مانتے ہیں۔ توحید ہی پر خود بھی عامل ہیں اور توحید ہی کی تعلیم و تربیت دوسروں کو دیتے ہیں گویا ان کا ہر وقت کا مشغلہ توحید ہی کے ساتھ اشتغال ہے اور خلاصہ یہ کہ ان کی عابدانہ صف آرائی۔ ان کی تعلیم قرآن اور ان کی تربیت اخلاق سب کچھ ہی ایک مقصد کے لئے ہے کہ۔ اِنَّ اِلٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ ۝

پس اب قسم کی صورت یہ ہو گئی کہ ملائکہ کے اوصاف ثلثہ کے ضمن میں تو گویا ان کی عبادت کی قسم کھائی گئی اور معنی عبادت کے ضمن میں اس کی روح (توحید ملائکہ) کی قسم کھا کر کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے۔ شاہد درکار ہو تو ملائکہ کے یہ سوادرانہ اعمال دیکھ لو جو لازمی بھی ہیں اور متعدی بھی۔ گویا جب ملائکہ جیسی مقدس اور معصوم مخلوق مشاہدۂ جلال و جمال کے بعد صرف توحید ہی پر اگر رکی اور پھر

لئے معلم توحید بنی تو تمہارے لئے اثبات توحید کی اس سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہوگی کہ تمہارے پاک معلم کہ جن کی عظمت و بزرگی کے تم بلا ریب قائل ہو، علماً عملاً توحید ہی اپنا شعار بنائے ہوئے ہیں اور اسے کسی پہلو سست نہیں پڑنے دیتے۔ ان کا ذاتی عمل لو تب بھی توحید کا شاہد عدل ہے اور متعدی عمل (تعلیم و تربیت) لو تب بھی توحید ہی پر گواہ ہے اور تمہارے حق میں خصوصیت سے یوں حجت ہے کہ وہ تمہارے معلم اور تمہارے قلوب میں تعلیمی الہام کنندہ ہیں۔ اس لئے تمہیں تو کسی طرح بھی توحید کو ماننے اور قبول کرنے میں پس و پیش نہ ہونا چاہیئے۔

بہر حال جیسے پہلی عرض کردہ نظیروں میں مقسم بہ کی ذات نہیں بلکہ ذات کے ضمن میں اوصاف اور متعلقات مراد تھے ایسے ہی یہاں بھی مقسم بہ فی الحقیقت ذات و صفات ملائکہ نہیں بلکہ ان اوصاف کے پردہ میں ان کی اصلی روح اور منتہائے مقصود توحید ملائکہ مراد ہے اور یعنی اسی کی قسم کھا کر اسے توحید الٰہ بطور شاہد کے پیش کیا گیا ہے کہ فی الحقیقت توحید پر اس سے زیادہ زبردست اور کوئی شاہد استدلال نہیں ہو سکتا کہ ہر وقت کا مشاہدہ رکھنے والی مخلوق توحید خالص کی گرویدہ اور عاشق ہو۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

محمد طیب غفرلہ مہتمم دارالعلوم دیوبند

ناشر

ادارہ عثمانیہ ۱۴ ایونگ روڈ لاہور

Marfat.com

ہر مربی باطن کا رنگ فطرت ہی الگ ہے اس سے پیدا شدہ اصولی
بیت کا رنگ بھی جدا جدا ہے اور اسی رنگ کے مطابق پرورد ول
ے نفوس پر احوال و کیفیات بھی اسی رنگ کے طاری ہونے ضروری
ں پس اگر توحید مطلب باقی نہ رہے، بلکہ طالب و سالک اپنے تلون کے
ت مختلف مشائخ میں دائر سائر پھرتا رہے تو اس میں یکسوئی یک
ں اور دلجمعی کی دولت کبھی پیدا نہیں ہو سکتی جو تمام کمالات باطن
اساس ہے اور اس لئے اسے تمام عمر کبھی بشاشت و تمکین میسر نہیں
ی جس کے لئے ساری ریاضتیں کی جاتی ہیں۔ خلاصہ یہ کہ طریق نبوت
یا طریق ولایت دونوں میں توحید مطلب کے بغیر تربیت کا کام نہیں
سکتا۔ پھر اسی طریق کی روشنی میں اطبائے جسمانی کو بھی یہی توحید مطلب
توحید مطلب اختیار کرنی پڑی کہ اس کے بغیر مریض کی صحت ہی
قع نہیں ہو سکتی۔

پس جو انتظام انبیاء علیہم السلام نے اپنی شان تربیت کو موثر
نے کے لئے کیا اولیاء نے اپنی شان معالجہ کو کامیاب بنانے کیلئے
اطباء نے اپنے طریق علاج کو نتیجہ خیز کرنے کے لئے کیا جس کا
توحید مطلب یا توحید مطب ہے وہی انتظام لیے فقہاء
نے اپنی شرعی رہنمائی اور دینی تربیت کو پراثر اور مثمر بنانے
ے فرمایا اور اپنی فقہی توحید مطلب کا نام تقلید شخصی یا تقلید
ں رکھ کر یہ شرعی مطب کھول دیا تاکہ ایک شخص ایک ہی فقہ کو

دو ماہی سلسلۂ مطبوعات نمبر ۳

اجتہاد اور تقلید

مسئلہ اجتہاد و تقلید کی فقہی اور تشریعی حیثیت پر
ایک لطیف و حکیمانہ تحقیق

از رشحۂ قلم

حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب

مہتمم دارالعلوم دیوبند

ناشر

ادارۂ عثمانیہ ۱۴۲ ایونگ